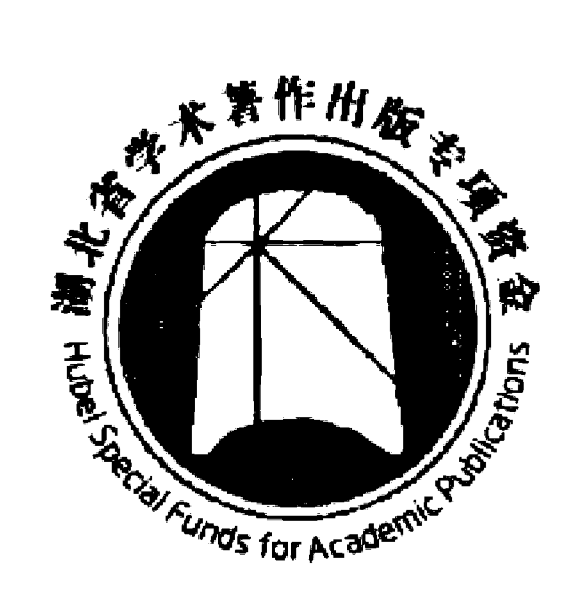
吕澂唯识论著集

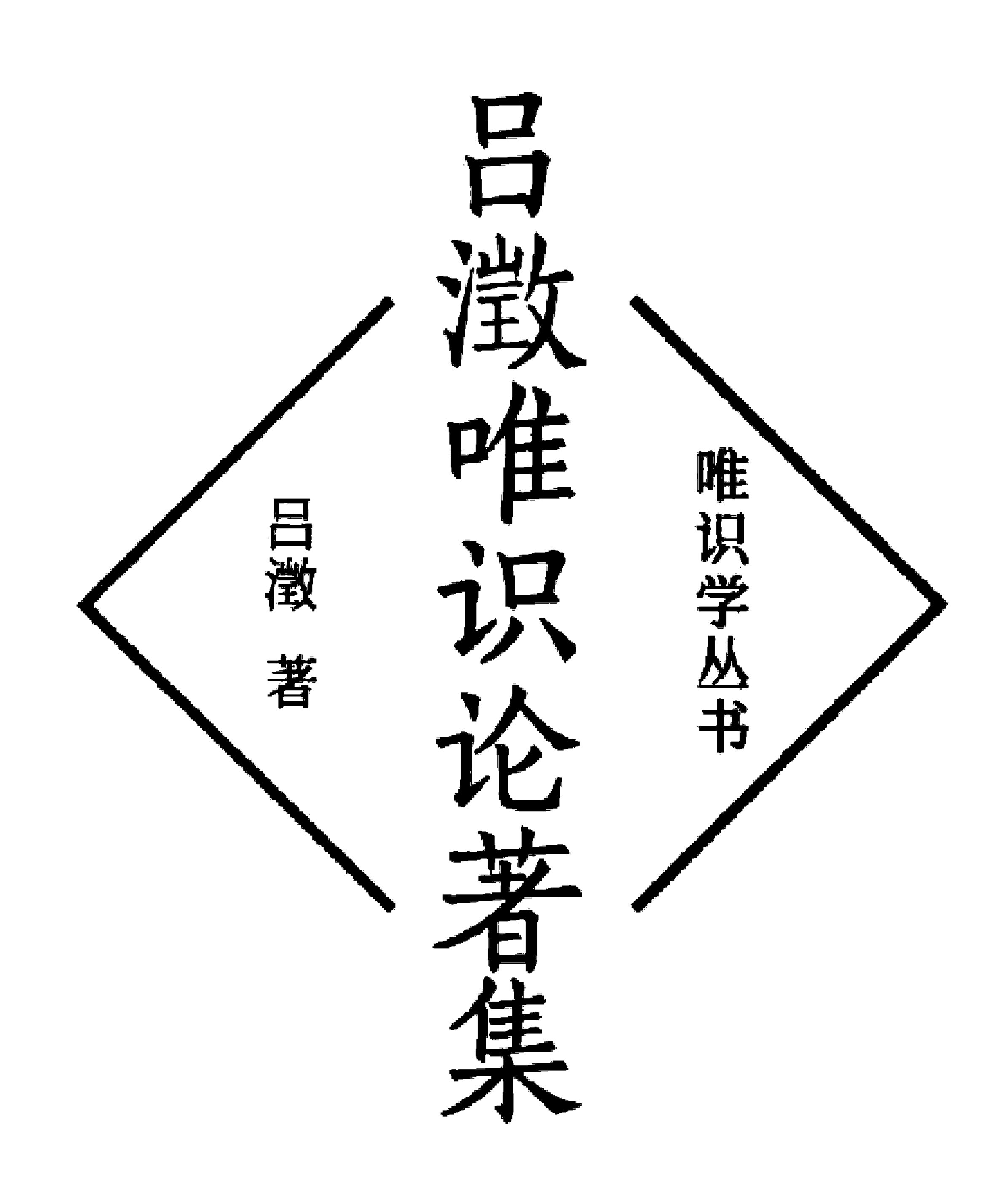
唯识学丛书

吕澂　著



长江出版传媒
崇文書局





唯识学丛书

吕澂唯识论著集

吕澂 著

长江出版传媒 | 崇文书局

图书在版编目（CIP）数据

吕澂唯识论著集 / 吕澂著.
—武汉：崇文书局，2019.9
（唯识学丛书）
ISBN 978-7-5403-5615-6

Ⅰ. ①吕…
Ⅱ. ①吕…
Ⅲ. ①唯识论—文集
Ⅳ. ①B946.3-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2019）第 172142 号

2015 年湖北省学术著作出版专项资金资助项目

我思

敢于运用你的理智

吕澂唯识论著集

出　　品　崇文书局人文学术出版中心 · 唯识学小组
策 划 人　梅文辉（mwh902@163.com）
责任编辑　梅文辉
装帧设计　甘淑媛
出版发行　长江出版传媒 | 崇文书局
地　　址　武汉市雄楚大街 268 号 C 座 11 层
电　　话　(027)87680797　邮政编码　430070
印　　刷　武汉精一佳印刷有限公司
开　　本　880mm×1230mm　1/32
印　　张　7.625
字　　数　174 千
版　　次　2019 年 9 月第 1 版
印　　次　2019 年 9 月第 1 次印刷
定　　价　78.00 元

（读者服务电话：027—87679738）



我思

敢于运用你的理智

唯识学乃佛学中最精细、最系统的学说。“唯”乃“不离”之意，万法唯识即万法不离意识，其对意识结构及由意识所构造的世界之剖析，可以说是对宇宙和人生给出了最彻底且理性的解释。

唯识学在近现代中国的思想潮流中发挥了重要的作用。近现代的大学者大多重视唯识学，并借助其理论来构建自己的思想体系。如章太炎的得意之作《〈齐物论〉释》，以唯识学的义理来解《齐物论》；熊十力的代表作《新唯识论》，以批判唯识学来建立自己的新儒学。

唯识学与西方的科学、心理学和哲学等最易沟通。面对近代以来的西学大量传入，思想界高举唯识学的旗帜，正是因为唯识学思辨、理性、逻辑、系统的特征可与西学有效对话。而20世纪西方哲学中最有生命力的“现象学”，与唯识学更是达到了理论共鸣。

鉴于唯识学本身的理论透彻性、其在历史上的重大影响及在当代社会中的理论生命力，我们特策划此“唯识学丛书”，相关图书将陆续分批出版。

目　录

内编

《杂阿含经》刊定记

一、刊定经名

经名《杂阿含》者，或释为杂碎难持(《分别功德论》卷一)，此属大众部之私言，无当经义。或释为杂说，即为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、天子、天女所说，今集为一部(《五分律》三十，又《四分律》五十四大同)。或释为文句杂、根杂、力杂、觉杂、道杂，如是等(《摩诃僧祇律》三十二)。此皆就少分言，不能概括全经。义净译《毗奈耶杂事》，别定经名为《相应阿含》(见同书卷三十九)，颇能显其意义，盖经文以事义相应者集为品类得名相应也。然《大论》八十五仍译为《杂阿笈摩》，且解义曰：

> 于是世尊观待彼彼所化，宣说如来及诸弟子所说相应，蕴界处相应，缘起食谛相应，念住正断神足根力觉支道支入出息念学证净等相应，又依八众说众相应，后结集者为令圣教久住，结嗢拕南颂，随其所应次第安布；即彼一切事相应教间厕鸠集，是故说名《杂阿笈摩》。

从此解释，经之结集体裁虽得正名相应，而经文随宜安布，次第不尽相顺，则有杂义。若如来若如来弟子所说相应从能说人言

当置诸篇首，而经文以厕诸他种相应之间；界相应与蕴处相应当为一类，而经文以厕诸因缘谛食之间；即以此种间厕鸠集之故，经宜以《杂阿笈摩》为名，而不宜云《相应阿含》也。

二、刊定品目

僧肇传《杂含》四分十诵（见《长含序》）。《开元释教录》第十三，据《五分律》云：此部经说事既，杂故无品次诵等差别。现存刊本于卷八题诵六入品第二，卷十二题杂因诵第三品之四，卷十六题杂因诵第三品之五，卷十八题弟子所说诵第四品，卷二十四题诵道品第五（宋、元、明、丽，四本大同），此似判经为多诵，而文不备。更考之《毗奈耶杂事》三十九，列举蕴品、处界品、缘起品、声闻品、佛陀品、圣道品、伽他共七品。又《大论》八十五有弟子所说佛所说分、五取蕴六处因缘相应分、道品分、结集品、四分之名。此俱与刊本所题粗同而亦不顺。以是，从来学者皆视《杂含》无次第之可言。十余载前，日人姊崎正治竭数年之力，对勘巴利文及汉文《四阿含》，著汉译《四阿含》论文（*The Four Buddhist Agamas in Chinese*，一九〇八年，载日本《亚细亚杂志》三十五卷，又别有单行本），考校颇精。其意以为《杂含》当分八诵六十二部而后大备（五蕴诵八部，六入诵一部，杂因诵四部，弟子所说诵六部，道诵二十一部，八众诵四部，颂偈诵十二部，如来诵七部；此较诸巴利文本五诵五十部更有增益）。然今详勘《大论》之文，知其说犹出杜撰，不可从也。《大论》第三卷末云：

> 又复应知诸佛语言九事所摄。云何九事？一有情事，二受用事，三生起事，四安住事，五染净事，六差别

事，七说者事，八所说事，九众会事。有情事者谓五取蕴，受用事者谓十二处，生起处者谓十二分缘起及缘生，安住事者谓四食，染净事者谓四圣谛，差别事者谓无量界，说者事者谓佛及彼弟子，所说事者谓四念住等菩提分法，众会事者所谓八众：一刹帝利众，二婆罗门众，三长者众，四沙门众，五四大天王众，六三十三天众，七焰摩天众，八梵天众。

是文所列九事或以义，或以人，颇不一律；又次界于四谛，次佛及弟子所说于界，似失次序。然尝以对照译本《杂含》，大体次第一一吻合；而后恍然《大论》之说九事者非他，乃宗《杂含》之品目而云尔耳；又恍然《杂含》并非文乱无次，其品目正依九事之次第耳。又《大论》二十五卷释十二分教：

云何契经？谓薄伽梵于彼彼方所为彼彼所化有情依彼彼所化诸佛行差别宣说无量蕴相应语、处相应语、缘起相应语、食相应语、谛相应语、界相应语、声闻乘相应语、独觉乘相应语、如来乘相应语，念住、正断、神足、根力、觉支、道支等相应语，不净息念诸学证净相应语，结集如来正法藏者，摄聚如是种种圣语为令圣教久住世故，以诸美妙名句文身如其所应次第安布……是名契经。

此中诸相应语次第亦同第三卷文，而特加详（末略八众不言者，盖八众分有伽他，结为一品，乃入十二分教之应颂类也）。盖亦宗《杂含》品目而说，即《杂含》品目应于此求之也。今即据此判《杂含》为四分十诵（此与僧肇所传之说相同；四分依《大论》八十五，十诵则依九事也），如次：

一、五取蕴六处因缘相应分

（一）五取蕴诵，经第一卷以下

（二）六处诵（旧题六人诵第二），经第八卷以下

（三）缘起诵（旧题杂因诵第三），经第十二卷以下

（四）食诵，经第十五卷

（五）谛诵，经第十五十六卷

（六）界诵，经第十六十七卷

二、佛弟子所说佛所说分

（七）佛弟子所说诵（旧题弟子所说诵第四），经第十八卷以下

（八）佛所说诵，经第二十二卷以下

三、道品分

（九）念住等诵（旧题诵道品第五），经第二十四卷以下

四、结集分（《大论》作品字）

（十）八众诵，经第三十五卷以下

三、刊定文段次第

《杂含经》五十卷，大体次序不紊，惟其间分卷有前后倒置者，又有他经滥人者，皆待刊定。《大论》自八十五卷以去释契经事，略引《杂含》摩呾理迦之文，所依经文殆与旧译同本（见后附论），故以论厘订经文，前二分二十余卷次第应如次列：

卷一　卷十　卷三　卷二　卷五　卷八　卷九　卷四十三　卷十一　卷十三　卷十二　卷十四　卷十五　卷十六　卷十七……（佛弟子所说诵佛所说诵卷数见后）……（缺卷）　卷二十四　（缺卷）　卷二十六　卷二十七　卷二十八　卷二十九　卷三十　卷四十一（一～五一，此从姊崎刊定列入）

姊崎氏尝对勘巴利文本《杂含》，于旧译本卷数次第颇有订正，谓二十三、二十五卷是《阿育王传》，应删去不列，然亦不详其所以。今寻《出三藏记集》载求那跋陀罗译《无忧王（即阿育王）经》一卷缺本。《法经目录》第四，《杂含》经别生有《阿育王经》而不载是何卷（《开元录》始云是二十三、二十五卷）。今对勘《大论》，此经文二十四卷前后应有说念处与说四神足之文，而俱佚失。后来误以同人译本之《无忧王经》弥补其缺，于是别生经有《阿育王经》之名，而《无忧王经》反题缺本矣。又经文第四卷有偈，据守其《新雕丽藏校正别录》第十五卷云，是宋藏将四十二卷误刊于前。可知旧刊《杂含》自译出后即未得完善整理，而后人更误刊之，其至于颠倒错失，皆传者之过，于译家固无与也。

其次，佛弟子所说佛所说分、结集分，仍说诸蕴处因缘道品等事，但不拘一义，于前二分中难可归纳，故复别开。此则弟子所说者属诸弟子所说诵，佛说而非全以伽陀问答出之者属诸佛所说诵，佛说为八众而出以伽陀问答者，属诸八众诵。弟子所说诵自十八卷以下旧有标题，文义显明，今定为四卷六品：一舍利弗说品（卷十八前五十一经），二目犍连品（卷十八后三经又卷十九第一至四六经），三阿那律品（卷十九末四七经又卷二十第一至九经），四大迦旃延品（卷二十第十至十九经），五阿难陀品（卷二十第二十至二十三经又卷二十一第一至七经），六质多罗品（卷二十一第八至末经）。自余文卷错乱，遽难判别。惟旧译经文，除大本（指五十卷者言）外，犹有别译二十卷（失译，附秦录，丽藏改为十六卷，前后错乱，最不可从）。多属大本三十卷以下之文。每十经或十一经后，原有经名结颂，什九皆存，故能次第经文有条

不紊。今以对校大本，得八众诵所属各卷。所残余者自皆佛所说诵矣。

次列《别译杂含》《大本杂含》对照表以明之。（表中略称别译本为别本）

○八众诵（别本旧题初颂）

一、沙门众（别本、大本皆无此题，下同）

别本第一卷，二颂二十二经；

大本三十八卷，又三十九卷，首三经。

二、魔天众

别本第二卷，初颂十经；

大本三十九卷，四至十三经（后有十经，别本缺）。

三、三十三天众

别本第二卷，次颂十经；

大本四十卷，一至十经。

别本第三卷，初颂十经；

大本四十卷，十一至十六经，又四十六卷，首三经。

四、刹帝利众

别本第三卷，次颂十经；

大本四十六卷，四至十三经。

别本第四卷，初颂十一经；

大本四十六卷，十四至十八经，又四十二卷，首六经。

五、婆罗门众

别本第四卷，次颂十经；

大本四十二卷，七至十六经。

别本第五卷，缺颂八经，二颂二十一经（丽本误不可从）；

大本四十二卷十七至十九经，又第四卷，十五经（内缺别本第八经），又四十四卷，首十经。

六、梵天众

别本第六卷缺颂十经；

大本四十四卷，十一至二十经。

七、沙门众之余

别本第六卷，初颂十经；

大本四十五卷，首十经。

八、长者众

别本第七卷，二颂十五经；

大本四十五卷，至末，又三十六卷，首二经。

九、三十三众天之余

别本第八卷，三颂三十一经；

大本三十六卷，至末（内缺别本第八经）。

别本第九卷，缺颂九经，二颂二十经；

大本二十二经，一至十三经，二十四至二十七经，又四十八卷，首三经，又二十二卷，二十一二经，又十四至二十经。

别本第十卷，缺颂九经，一颂十经；

大本四十八卷，四至二十三经。

别本第十一卷，三颂三十经（后三经原本误刊十二卷末）；

大本四十八卷，至末，又四十九卷，一至二十五经（内缺别本第十二经）。

十、四王天众

别本第十二卷，十二经；

大本四十九卷，至末，又五十卷，首六经。

○佛所说颂（别本旧题二诵）

别本第十三卷，半颂七经；

大本四十一卷，五十四至六十经。

别本第十四卷，半颂四经；

大本四十一卷，至末，又三十二卷，首二经。

别本第十五卷，一颂十经；

大本三十二卷，三至十二经。

别本第十六卷，二颂十八经；

大本三十二卷，至末，又三十三卷，一至十八经。

别本第十七卷，二颂二十一经；

大本三十三卷，至末，又三十四卷，一至十八经。

别本第十八卷，一颂八经；

大本三十四卷，十九至二十六经。

别本第十九卷，一颂十五经；

大本三十四卷，至末，又三十五卷，首十经。

○八众诵中魔天众之余

别本第二十卷，一颂九经，缺颂五经（上疑有缺文）；

大本五十卷，七至二十经（此下有十八经，大本缺）。

别译一卷至十二卷恰当八众诵，十三卷以下佛说，无偈，宜入佛所说诵。惟第二十卷亦属鬼神等说而有伽陀，今与夜叉众同属魔天众，而次诸夜叉之后。如是改定旧刊大本卷数先后如次：

○佛所说诵

卷四十一（五四至六二经）　卷三十二　卷三十三　卷三十四　卷三十五　卷四十七　卷三十七　卷六　卷七　卷三十一

○八众诵

卷三十八　卷三十九　卷四十　卷四十六　卷四十二　卷四　卷四十四　卷四十五　卷三十六　卷二十二　卷四十八（内首三经与卷二十二末九经倒置见前表）　卷四十九　卷五十

佛所说诵自卷四十一至卷三十五前十经皆依别译之次序厘定。卷三十五后半，卷四十七与三十七二卷余文，姊崎别为四品，属诸八众诵；另以三十八卷下文为颂偈诵。然据《大论》，八众即是颂偈，今依姊崎考定次第而别入诸佛说诵。第六卷前半，姊崎题罗陀品入五蕴诵，今考《大论》所引摩呾理迦五蕴诵中无此，故入诸佛所说诵。又卷六后半卷七及卷三十一，姊崎以为小品集成而无所属，今详其性质正同佛所说诵，故并以入之。由是佛所说诵文义极为繁杂。姊崎尝判为迦叶等三十一品，以其无所确据，不从。

依《别译杂含》八众诵列八众次第，一沙门（比丘），二魔（波旬），三帝释，四刹帝利，五婆罗门，六梵天，七沙门（比丘尼），八尊者众（婆耆沙），九天女天子众，十魔众（夜叉鬼神）。此与《大论》卷三文不合。但《大论》三或从世俗义类，故首王众，又略魔而云焰摩天，此不必即指经文次第也。又勘八十五云，若诸苾刍天魔等众是所为如结集品。此叙八众首举苾刍，次及大魔，大同别译。其后次第既不可详，今即暂依别译编次不改。（五分律五十四释《杂含》以比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷、天帝释、魔、梵天为次。现存巴利文《杂含》第一有颂品以天、天子、拘萨罗即王众、魔、比丘、尼、梵天、婆罗门、婆耆沙即尊者众、林即魔神众、夜叉、帝释为次。盖小乘各部传四阿含每每以编次异序为区别也。）

另考《大论》卷十六，谓思择诸法有二种：一思择素呾缆义，二思择伽他义。思择素呾缆义，如《摄事分》及菩萨藏教授中当广

说。思择伽他义复有三种：一者建立胜义伽他，二者建立意趣伽他，三者建立体义伽他故。《杂含》有伽他之八众诵，其本母不详于《摄事分》，然另有解详于思所成地。自《论》十七卷以下举体义伽他九十一颂，几全为《杂含》之文，又尽摄《杂含》八众诵一切伽他之义。自来解者不审所出，则但随文散释而止，乃遂至体义一名亦莫得的解。实则就伽他自体建立即为体义，此所谓体即义，正与上二类伽他以胜即义与意趣即义为名者大同也。论文自恶至得义凡十三类，直就经文引伽他为释，十四论议则于杂藏之数种经论中依据标目择引一例以类其余，故文似略而摄无不尽。

《大论》初直引经中伽他者，此似全引八众天众诵之文。《论》十九末后嗢柁南所出名目，既不可得其义理次第，且前后二贪二流重见，是必随顺经文乃然。即此对勘今经改正之次第犹有出入也。

总结前说，旧刊经卷应改顺如次，而后其文便读，其义可详。

五取蕴诵第一（五卷）：卷一　卷十　卷三　卷二　卷五

六处诵第二（五卷）：卷八　卷九　卷四十三　卷十一　卷十三

缘起诵第三（二卷余）：卷十二　卷十四　卷十五（一～一六）

食诵第四：（一七～二四）

谛诵第五（一卷余）：（二五～末）卷十六（一～六三）

界诵第六（一卷余）：（六四～末）卷十七

佛弟子所说诵第七（四卷）：卷十八　卷十九　卷二十　卷二十一

佛所说诵第八（九卷半）：卷四十一（五二～末）　卷三十二

卷三十三　卷三十四　卷三十五　卷四十七　卷三十七　卷六　卷七　卷三十一

念住等诵第九（八卷半）:（缺卷）　卷二十四　（缺卷）　卷二十六　卷二十七　卷二十八　卷二十九　卷三十　卷四十一（一～五）

八众诵第十（十三卷）: 卷三十八　卷三十九　卷四十　卷四十六　卷四十二　卷四　卷四十四　卷四十五　卷三十六　卷二十二　卷四十八　卷四十九　卷五十（此中卷数旧刊排列无误者，全经五十卷中仅十二卷而已）

四、附论《杂阿含经本母》

佛说契经结集流布，莫先于《阿含》，亦莫信于《阿含》。佛灭未千年（我国苻秦至刘宋时），四《阿含》全文相继传译。译者狃于所习，惟以备数三藏，而不能言其关涉大小宗义之要。由是学者判属小经，鄙为始教，未尝一有著述阐发幽微，遂于义学绝无影响。唐代新翻《婆沙》《俱舍》，声闻法相蔚为巨观，而当时译侣博如光宝，于其典据漠置依然，故每注疏隔膜经文，支离其说。（此观日僧法幢《俱舍稽古》所指斥者可知。）至若基测诸师专心方广，益轻《阿含》而不习。以此因缘，即系奘师所翻，即在法相本典，煌然具载十余卷《杂阿含经本母》之文，而译者注者殆无一人能辨，以至要义幽沉亘千二百七十六年（论文于贞观二十二年译讫）。古学久荒，圣言转晦，甚可伤也！

奘译《杂阿含经本母》惟何？即《瑜伽师地论·摄事分》之大分是（自八十五卷至九十八卷）。何以知之耶？曰：此十余卷论

文陈义繁广，仅有摄颂判其大段，而次第相承极难端绪。近年《瑜伽论记》归自东瀛，解后数十卷为旧疏中独存之说，至可珍重，然其总释《摄事分》云：

> 虽辨异门种种文义，未明文义所依本藏，故次第五明摄事分，谓于此分将三藏教摄所说行摄等事故云也。此分具办三藏，先解契经云云。

此谓将教摄事，而不详事所自出；又谓先解契经，而不详经是何种。以是逐文解义，类皆肤泛不得边际，为益读者甚微。今应别求诸论而得其意。

《论》文八十五谓摄事即摄素呾缆事等。素呾缆二十四契经谓别解脱经（戒本）、四阿笈摩经、声闻相应经、大乘相应经（此二即十二分教杂藏）等，从此即依四种契经本母（摩呾理迦）抉择佛说云云。《论》九十八末又谓如是略引随顺此论诸经宗要本母云云。依此两文释义如次：

一、《论》八十五至九十八共十四卷，乃引本母之文。

二、别解脱经本母别见于后，故此十四卷应是引余三类经本母。

三、论说诸经以《杂阿含》即相应教为主，余经皆云“即彼相应教复以余相说云云”，故引本母应先之以《杂阿含经》。

四、《论》说《杂阿含》相应次第为九，所谓蕴界处等，与后文所引本母大段相同，两者应尤有关合。

由此取旧翻《杂阿含经》与《论》文相较，以经错简过多，时阻困难，然前后推寻，论文毕十四卷，经文亦毕二十二卷，而后恍然《瑜伽》之文纯引《杂含本母》无疑义也。《杂含》结集乃以

义为部类；每一类中出经千百，亦但义类相同，诸经却无次第。至于本母就义抉择，又不必尽，一门或释一经，或释多经，又或多门以释一经，文段次第更为难见，然比观经文固若网在纲有条不紊也。今为经论对勘表如次以证此说。（《杂含》中异义之类名皆别释于集异门分，此分应亦有本母原文，当更端以论证之。）

《大论·摄事分》	《杂阿含经》
●行择摄第一 （总颂十一聚）	● 五取蕴诵第一
（一）界等十一门	卷一，第一无常等经（经名依结颂，下同）至二十一味经。唯论第一第四第八三门无经文，疑佚。
（二）略教等十一门	卷一，二十二使经至三十六说法师经。惟论九十两门无经。二十七、二十九两经无论。
（三）想行等十门	卷一，三十七八输屡那经。卷十，第一无明经至第七阐陀经。依论，第五、六两经颠倒，应改正。
（四）速通等十门	卷十，第八应说经至十七责诸想经。
（五）因等六门	卷三，第一生灭经至第六优陀那经。
（六）断支等七门	卷三，第七受经至七十罗汉经。惟第十八经无论。
（七）二品等八门	卷三，七十一知法经至八十三富楼那经。
（八）二智等四门	卷三，八十四至末竹园等经。
（九）净等七门	卷二，第五我经至十四阴世食经。

《大论·摄事分》	《杂阿含经》
（十）无厌患等八门	卷二，第十五信经至二十四阴等经。惟十九、二十两经无论。
（十一）少欲等十门	卷二，第二十五阴根经至三十一我慢经。惟二十七至三十经无论。卷五，第一波多罗十问经至第九萨遮经。
●处择摄第二 （总颂初后八聚）	●六处诵第二
（一）安立等十门	卷八，第十无常等经（此下经名无颂可据，但依义举。又多从姊崎正治所定）至六十二比丘经。依论，经文次序有颠倒。四十五至六十经无论。论第八门，及以下广业，未详所释经文。
（二）无智等十门	卷八，六十二比丘经至八十七大海经。八十八至九十三经，无论。
（三）道不同等八门	卷八，九十四道迹经。又九十七至百十一取等经。九十五六经无论。又卷九第一经至第九净乞食住经。
（四）离欲等七门	卷九，第十毗舍离经至五十七魔钩等经。十二经，又十七至四十经，四十二至五十四经，五十八至六十五经，皆无论。论第三门经未详。
（五）因同分等九门	卷九，六十六纯陀经至七十四鲁醯遮经。六十九经无论。论第七门经未详。
（六）唯缘等十二门	卷四十三，第一波罗延经第十四灰河经。第二经次序不顺，第八经无论。卷十一，第一手声喻经。第二经无论。
（七）上贪等十二门	卷十一，第三难陀经至第十诸根修经。卷十三，第一六六法经至第五不乐着经。

《大论·摄事分》	《杂阿含经》
（八）一住等十三门	卷十三，第六鹿纽经至六十二六常行经。第七经，又十一等多经无论。论第十二三门经未详。
●缘起食谛界择摄第三（总颂前后九聚）	
【缘起四聚】	●缘起诵第三
（一）立等九门	卷十二，第一种树经至十一甚深经。
（二）果等七门	卷十二，第十二痴慧经至十七非我作经。
（三）触缘等八门	卷十二至十九正见经。卷十四第二见具足经至第七得生圣处经。
（四）有灭等六门	卷十四，第八异信等经至二十九思量经。十六经无论。卷十五首至十六经。
【食一聚】	●食诵第四
安立等六门	卷十五，十七食经至二十四苦聚经。
【谛一聚】	●谛诵第五
如理等十二门	卷十五，二十五转法轮经至六十六盲龟经。内二十七至三十四经无论。卷十六，首至三十九经。又六十至六十二经。余无论。
【界四聚】	●界诵第六
（一）总义等四门	卷十六，九十一诸界经，至七十九不信等经。
（二）光等七门	卷十七，第五瞿师罗经。论第二门以下经文未详。

《大论·摄事分》	《杂阿含经》
（三）受等自性等九门	卷十七，第十一三受经至二十六禅思经。二十七八经无论。
（四）受等二生起等七门	卷十七，二十九受集等经至三十六见第一经。论五六七门无经。
●菩提分法择摄第（总颂十聚）	●念住等诵第九
【念住四聚】	
（一）沙门等八门	（此当经本卷二十三，旧佚）
（二）安立边际等五门	卷二十四，首至第九射影经。论四五门经文未详。
（三）先根等六门	卷二十四，十一不善根经至十九四果经。
（四）邪师等八门	卷二十四，二十缘幢师经至四十九波罗提木叉经。论七八门经文未详，疑佚。
【正断神足一聚】五门	（此当经本卷二十五，旧佚。）
【五根一聚】五门	初二门经文佚。卷二十六，十三堂阁喻经至二十六五根利满经。
【五力一聚】六门	卷二十六，二十八至三十九二力经。又四十六至五十一四力经。又七十八至八十一自在王力经。又七十三八力经。六十三十力经。八十二无畏智生经。
【觉支一聚】七门	卷二十六，八十三起退觉支经以下。卷二十七，第二七觉经至十一轮王经。又三十至五十八不净观经。论第六门经文未详。

《大论·摄事分》	《杂阿含经》
【八圣道一聚】四门	卷二十八，二十三五盖经。三十一至五十二一法经。二十二正见净经。七十六二正见经。五十三至六十三非法是法等经。九十五至九十七沙门经。卷二十九，首七经。
【息念一聚】八门	卷二十九，第八修安般念经。以下经序错乱，为十五，九至十四，十七，二十四，十八，二十三经。论末门经文未详。
【学以聚】五门	卷二十九，二十六经，三十二经，三十五经。论三五门经文未详。
【证净一聚】五门	卷三十，第五不坏净经。第七经，十九至二十九四人命终经以下。

检表应知《瑜伽》征引《本母》文或不尽，然其旧构梗概已具。研寻获此裨益綦多，举要而谈凡有四义：佛师弟语展转传来为阿笈摩，实乃三乘共教，不同台贤臆断画限小宗，此于《瑜伽》见引本母，证成决定，是一义也。《瑜伽》事教乃在《杂含》，次第契经存有部说，亦从《本母》引文可见，是二义也。《杂含》旧译部别未详，今由本母厘正次第，勘为同本，研究堪资，是三义也。治《瑜伽》学溯源毗昙，辙乱涂纷，未闻南指，今由《本母》证知《瑜伽》毗昙同其宗据，则从《杂含》纶贯余教，又依《本母》通余毗昙，于是大小论议源流具见，是四义也。有此四义，故以《本母》介绍诸《瑜伽》学者。

（1924年12月《内学》第1辑）

《楞伽·如来藏章》讲义

今日讲《楞伽·如来藏章》。如来藏义（藏谓胎藏，佛由是而生也），可谓《楞伽》一经之心要，全经展转反复，不外发挥此义。非独《楞伽经》然也，全体佛法无不如是（全体佛学均建立在心性本净一义上，如来藏即大乘经所以谈心性本净者也），故学佛者先须知此。如来藏者，心也，是心何心耶？即众生平常之心，非于此外有一特殊心也（切莫心外觅心）。于此应注意者，真正佛说最平淡无奇，故说此心即如来藏，识得此心即可成佛。伪说乃谓此心之外另有真心。如《楞严经》开首，佛告阿难，不知真心乃受轮回之苦。《起信》发端，另立如来藏心。皆故意作态，说成虚无缥缈，此其所以为伪也。若将此心说在自己平常心上，乃是真正佛说。

如来藏既不离平常心，何以众生皆不觉知？又众生云何不得此心之用而一切成佛耶？于此须知平常心有浅深之殊。本经以海水喻心，即谓其渊深难测也。（本经颂云[卷一首]：譬如巨海浪，斯由猛风起，洪波鼓冥壑，无有断绝时。藏识海常住，境界风所动，种种诸识波，腾跃而转生。初喻后法，其意易知。此云藏识即阿赖耶，即如来藏，《楞伽》《密严》均视如来藏与阿赖耶为一也。）吾

人现前所能自知之心相，只是心之表面，犹海上波涛，但是转识而已，如来藏心相如在海水深处，须澄静到底方能领会，常人心思浮动随波逐流，乌能自知哉？（此谓意识内证也，赖耶见分微细不可知，亦无自觉。）然此深心平时虽不见，却非无有。即凭此心得以成佛，离此别无入处。但此心相未明，亦不得入，故一切众生现不成佛也。

谓由此心得以成佛者，须善识此心相。如何识此心相？须先明白佛说此心之本意。若不得其善巧说意，反为大病。今举《楞伽·如来藏》一章经文，即申明佛说用意，由此而明心相也。此无他，不误认如来藏同于外道所说神我而已（神即我，有时译神，有时译我，有时连称神我）。印土外道亦讲涅槃、解脱，其说谓色躯虽化，神我犹存，此神我不解脱，总不得涅槃。今言成佛解脱以如来藏为据，何异乎外道之神我乎？以是因缘经文先设疑问云：

> 尔时大慧菩萨摩诃萨白佛言：世尊！世尊！修多罗说，如来藏自性清净（一），转三十二相入于一切众生身中（二），如大价宝垢衣所缠（三）。

此三点乃诸经中说如来藏之形态，且以明其相恒常不变者也。自性清净者，谓此心明洁不可染污，即不为一切影像分别所移易，与一切影像分别不相应，此乃不变之相。转三十二相（佛相）入于一切众生身中者，谓众生由此可以成佛，言其具足佛相，非但色相，凡一切佛德无不可谓本具，但皆从可以成就之因相言之。如大价宝垢衣所缠者，谓性虽净而与染污相俱，未经揭露，是不染而染之意也。

> 如来之藏常住不变亦复如是，而阴界入垢衣所缠，贪欲恚痴不实妄想尘劳所污，一切诸佛之所演说，云何世尊

同外道说我，言有如来藏耶？世尊，外道亦说有常作者，离于求那（功德、种种相），周遍不灭，世尊，彼说有我。

如来藏义说不善巧即同外道神我，且与伪说相似，伪说外道无以异也，所以非辨不可。次佛答言：

佛告大慧：我说如来藏不同外道所说之我。

此一语断定，真正佛说平易近人，何得说同外道不可捉摸之我耶？佛说无一不是说此事，平常以余事说之，并不起疑也。余说者何？

大慧，有时说空、无相、无愿、如、实际、法性、法身、涅槃、离自性、不生不灭本来寂静自性涅槃。

凡佛说所以成佛之据，如空乃至自性涅槃，无一不是说如来藏，而闻者并不疑其同神我也。然则今又何必另说如来藏耶？

如是等句说如来藏已，如来应供等正觉为断愚夫畏无我句故，说离妄想无所有境界如来藏门。大慧，未来现在菩萨摩诃萨不应作我见计著。

句谓法句（标题），如清谈之“目”，以一二字为形容，佛法亦然，以简单名字摄持大义故名曰句。如来虽恒以空等诸句说如来藏，而众生有不能入者，不得已而说如来藏也。此则摄引畏无我句之愚夫，使人离妄想无所有境界故。众生我执极难弃舍，阿罗汉从灭定起犹云我何所在，可见愚夫惧无我落空之甚。为治彼症，用如来藏法门说离妄想（无分别）、无所有（梵本原云无影像）境界。可知说如来藏正所以破我，尤其对治法我，何得视同外道之神我耶？于此，又设喻以明之。

譬如陶家，于一泥聚以人工水木轮绳方便作种种器。

器具虽种种不同，实际乃陶家于一泥聚种种作之也。

如来亦复如是，于法无我，离一切妄想相，以种种智慧善巧方便，或说如来藏，或说无我。以是因缘故说如来藏不同外道所说之我，是名说如来藏。

陶师如佛，泥聚则如离妄想无所有之境界，即平常所谓法无我（此意据大乘而言也），佛以十力智慧，随众生根机，于此法无我，或说为无我，或说为如来藏，其实无别也。（此喻着重在说字，犹《密严经》以金师作指环，喻佛说如来藏即赖耶也。章疏家不解此意，遂讹传为如来藏自身一变而为赖耶矣，《起信》伪书，同此误解。）

开引计我诸外道故说如来藏，令离不实我我见妄想入三解脱门境界，希望疾得阿耨多罗三藐三菩提。

外道畏无我故，今说如来藏相常恒不变，以代彼之不实我见，诱入法无我境，趣证无上菩提。不但外道也，凡夫小乘无不由此入道。

是故如来应供等正觉作如是说如来之藏，若不如是，则同外道。是故，大慧，为离外道见故，当依无我如来之藏。

结明说意，而如来藏相亦显，佛依离妄想无所有境说如来藏，正所以破除外道我见。今既于其名义怀疑，即应加以分别而申明之，曰：无我如来藏。虽加分别，仍此一事，此可见佛说善巧不可拘执也。

尔时世尊欲重宣此义，而说偈言：

人、相续、阴，缘与微尘，胜、自在、作，心量妄想。

外道所执，非但神我而已，犹有“人”乃至“自在”“作”者在，无一非心量妄想。心量即是唯心之异译，量谓唯也，妄想即

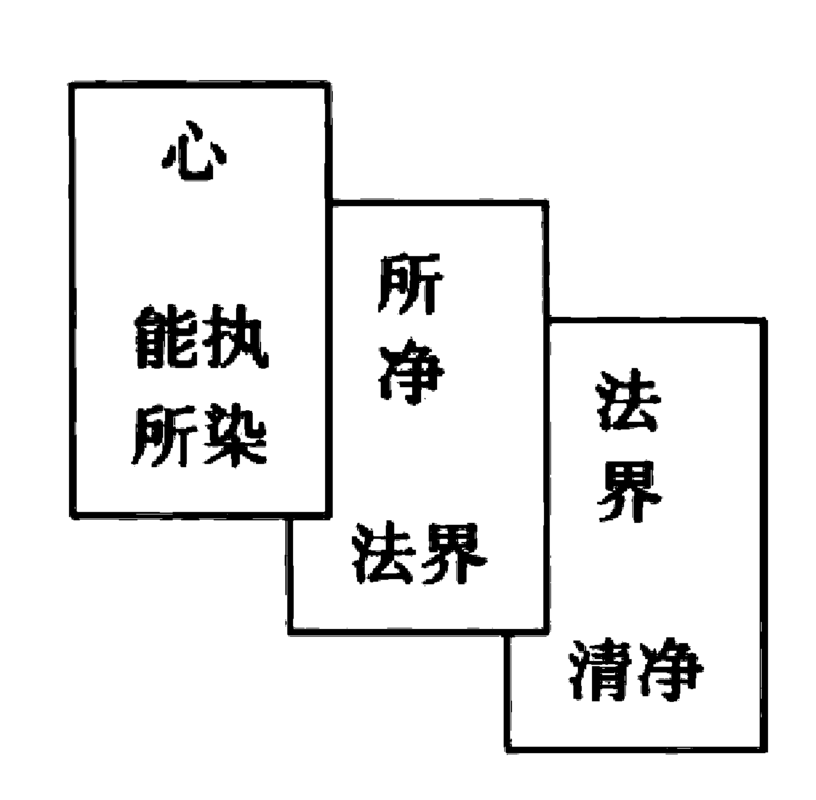
是分别。谓外道所说"人"等皆是唯心分别施设，唯心之心即如来藏。如佛所说乃为实相，如外道说则揣摩想象而已。释经文竟。更于三点，加以阐明。

一、如来藏就境界而言。本经云离妄想无所有境界如来藏门是也。心有能知，有所境，所境在内（内境）而不在外。克实即离妄想无所有境界，如来藏由此境相立名也。常人于此忽略，而以如来藏为玄妙莫测，又说向能边心相去，乃有本来觉悟等讹传之说。不知如来藏必从境相言，而后说空乃至自性涅槃等名，方能安得上也。（能知等何尝无"空"等义，亦必于其转为境界时其义乃现。大乘五法之立所知境界为真如［空性等］，未可乱也，五法乃般若、瑜伽所共，亦不可不知。）

二、如来藏就染位而言。心相续不断，故有位次可言，《楞伽》《深密》二经说心，以海水暴流为喻，皆谓其相续也。以位言，有染、有染净、有净，如来藏相则在染与染净位说之也。是佛因位，故谓之藏；不然，直名之如来可矣。经中说具三十二相人一切众生身中为垢衣所缠，染位之意，岂不分明。（以其谈染位，故无能知之智慧在，而必从境相本具以言如来藏也。）

三、如来藏就性寂而言。如来藏说境界，说染位，自必说道性寂，性寂者即经云不生不灭本来寂静自性涅槃也（此本作一句读，故可以二字括之）。若非境界离一切分别之相，有何寂之足云？（无相即无所惑乱而自显真，故云寂也，寂非不动之谓。）若非染位（由方来显果，而知此时因相之存），又何性之可言？（有果，乃知自性本然，以成其因性，非已然之谓。）故说性寂者，乃由果推因之谈，以能成佛，推其本来清净也。（此如孔言性近习远，凡习善者皆能作圣，推知人性之善相近也。）此种境界，有知

乃见，无知亦存，以其不待知而成（有佛无佛法性法住也），故以寂字形容。寂者原来与一切分别无涉也（原来不相干者，毕竟不相干）。原来如是，故亦谓之如。以是，如来藏者岂异心哉？即现在吾侪所有具此净相之心而已。知此，方得本心，方是学佛初步。最后附图明之：



此图，表示吾侪当下之心。此心无一刻离执，能边起执，所边即是染相。虽表面是染，而深处净相仍存（即由内证所得离言相，原与分别无涉者。此非赖耶见分所得，不知如佛境故。谓此为净者，以其相同于清净法界也，清净法界即心相圆净诸佛所证者也）。依此能趋无上觉，亦即于此安立如来藏名，而后众生与佛乃有径路可通，此点极要。由是，用功之道应使净相日现，以引生正智日明（正智即能知净相者，染位但有其种，本有无漏，指此而言）。此非可由揣摩正智下手，更不可误解原来具有此智而漫谈返本。净相之现无别方便，多闻（闻言教）熏习而已。（大乘小乘、《般若》《瑜伽》，凡真正佛说，无一非闻熏下手。般若功夫始终不离善友，始终闻法无怖，始终较量功德，二分文末且以常谛法上二品结之，其意可见，非是《瑜伽》乃说闻熏也。正智决非凭空可以自发，《法华》明佛之知见，必有待于开示悟人，非自

发也。）凡佛圣所说，无非阐明净相，藉此闻熏逐事实践思维显发（思即反求，所以求者，谓闻圣说，而所求者，《般若》云求一切智智也），长养其智（《瑜伽》说正智从真如所缘缘种子生，亦即此义。取喻于迹，致知在格物，物格而后知至也，及其至时，无先后，而因果次第不可乱），展转增胜，所谓净相日现，正智日明也。净相既现，能即无执，无执即是般若，般若圆满乃是菩提（般若与菩提以因果判，亦不可乱）。故以净相为枢纽，最后证等正觉而法界显现，则心之彻底发露也。学佛得入处，唯此而已，岂有不传之秘哉？佛以是说如来藏，今即以是解佛说。

一九四三年四月讲

《辩中边论》要义

一、依心性本净客尘所染立宗义

心性——心法性——无有不净者——空性

客尘——心法——无有不染者——虚妄分别

此二原不相离，以虚妄分别言客尘……又以空性说心性，空虚妄因为空。以此中有空彼亦有此说性空尘染，以不相离，虽欲不染，亦不可得。

虚妄分别可谓之“心”，空性可谓之“心性”，此二原不相离，佛学所言境行果之一切安排，一切建立，无不从此发生。

染净缘起:

染——依虚妄分别

净——依空性（空性亦名法界，一切净法之因，一切净法由此生也。）

《起信论》标宗一心二门，以为染净同出一源，此大错也。

又如转依，旧以为一心之转亦错。此应注意所转之依，非徒言转，转者转换转移，非一法之变化也。

为学之要，应去虚妄显明空性，即舍染取净而已。如不知依

据，不知何染何净，安知取舍。

种子 = 种性 = 欲善法——涅槃寂灭（一切善法中至善者即唯涅槃）

善法欲 = 烦恼寂灭欲 = 发涅槃心

二、虚妄分别总说义

总者概括三界心心所谓之虚妄分别，今总心心所而言显现。

显现能取有“我”及“了”（第七识，前六识）；显现所取有“义”及“有情”（根身器界八识相分）；显现之所依即一切种子识（第八识）。

相依执起，非实如是，此可明所取之不实也。能取与所取相待而成，既无实执相，能取如彼之执亦复非真，故能所均不实也。此之谓虚妄分别。

三、能所取待余心执是遍计所执义

虚妄分别既是总说，一念之起，诸心心所莫不相关。

此心所现能所取相，自体因缘所生是依他法，若为他心之境，则不实执实，生颠倒相，为遍计法。

虚妄之显现，即依所执名言熏习而起，可谓之待执而现。虚妄之执著，又依显现而起，可谓之待现而执，故两者亦是不离。

依他之能所取，如幻如化不能谓无；遍计之能所取，龟毛兔角不能谓有。虚妄分别以是有而不实。《论》言“虚妄分别有，于此二都无”，合而见其自性也。

“虚妄分别有，于此二都无”，此即同于下文“依止虚妄分别境故，说有遍计所执自性；依止虚妄分别性故，说有依他起自性”，实一虚妄分别而已，于自为性，对他为境，同时间事。

本论下文明说遍计所执性无体不可得，但是遍知。依他起始有断义，可知断乃正对依他而言，故《论》颂又云“虚妄分别性，许灭解脱故”。虚妄分别自身是依他，断有何碍。

四、虚妄分别能生长杂染义

虚妄分别通为染法，以染之所由出也。

本论以有支（十二有支）归之于虚妄分别，则尤为特见，推其所本，在《华严》《十地》经之三界唯心。三界唯心者，即三界由十二有支而成，皆一心所作也。《十地》又据佛所常说“心为法本”等义，可知佛说，无论大小乘等，无一而不归着于心者，本论以心法贯澈始终，并断定其为染法，要可知矣。

五、以空性说心性义

（甲）所谓空者乃空实能所取，有实能所取是妄，空实能所取为真，故染净真妄之分，即在于空不空，此义即本论所说“无二”为“空相”也。

（乙）心性本具而不显，以有实能所取为障故，空彼则显也。由何而空，于心上空，心空执相则可以显性。故无二（能所取）为一义，而有能所取之无又为一义；亦即二空为一义，二空所显又为一义也。

所谓三性，实因分法与相而言之。相可通，法则不可混。以一切法上皆可有三性相，而三性法则不可乱也。空性之谓心性乃圆成法，妄心之二取空乃圆成相。因心之二空相而显心性之空性法，通途谓之二空所显真如是也。由此可知由染趋净之道无他，藉妄上圆成相，引显净上圆成法而已。圆成法自有其圆成相，由相相通而得引显，本论虚妄分别以“二空”为其圆成相，空性以“无二”为其圆成相，此即二相相通。又空性由无二说到有二无，则其引显者也。

六、心性中摄正智二灭义

何以正智为圆成耶？以不颠倒故。

无为法有寂静，有彼所观义。

寂静{能证道 — 道即摄正智
所证灭

正智何以为无为？安慧释以非杂染因缘所为故。本论以正智摄于圆成摄于无为者，以与真如相俱也。真如所缘，正智能缘，两法相待而成，故说真如必及于正智，说真如为圆成为无为，即不能不说正智为圆成为无为也。为心性之空性即圆成无为法异门，概正智于中可不待言。且详析其内容，因虚妄分别灭而得解脱，故有“所证灭”。谁能证耶？有能证智。云何证耶？有所观真如。是即具备三法，通言涅槃三德，大体似之。

以上相品。

七、由妄对真以说障义

妄者虚妄分别，真者空性，由妄对真而言其不离，即旧说之谓客尘所染。本论以障字释染。障乃对其本身能显，不能显为碍，于本身则无妨。故客尘所染，而心性不失其净。

显不自显由谁显耶？此即三乘道果，因此对道果有碍者一切名障。

障，不出烦恼、所知二障，烦恼障即九结烦恼，所知障为不染污无明（与烦恼中染污无明异），此皆虚妄分别所生。烦恼、所知为障，亦即可谓虚妄分别为障。此障显空之道果而间接言障空性。

八、由真对妄以说真实义

真妄不离，本颂云"此中唯有空，于彼亦有此"，今由空性对彼虚妄而有真实之义。真实十种差别，根本在三性，根本中根本则为圆成，必待圆成真实以后依他、遍计真实始有安立处。圆成真实者即空性，云何为根本耶？以二谛言胜义谛真实只一真圆成，以净智所行而言真实亦只一圆成。有胜义真实而后有世俗真实（依他，遍计），有净所行真实而后始有道理真实。《厚严经》颂"非不见真如而能了诸行，皆如幻事等，虽有而非真"。真如圆成，诸行依他，不见真如则不了依他。真如不见即真如不显，不成真实；依他不了即依他亦不能成真实；所以根本真实中圆成尤为根本也。依他与圆成不离，所谓"于彼亦有此"。圆成以不离依他，名真实，依他亦以不离圆成而后始显，故相随而谓真实也。此由真对妄而说真实，明两者之不离，即旧说之谓"心性本净"。

胜义根本无分别智境，世俗无分别后得智境。世俗以言说为本，后得藉言说安立差别，对如幻如化之法则名之依他，对龟毛兔角之法则名之遍计。此等名言，虽世俗所共许，而安立则非世俗所能，故其为世俗，乃胜义世俗，与一般世间依自己名言安立之世间世俗迥异，通言世俗谛，多于此误会，立说乃背驰矣。

又本论之立虚妄分别，乃后得智事，知虚妄分别之有而非真，亦后得智事。后得智之所知者非虚妄分别之法，乃虚妄分别之圆成相，虚妄分别之安立。故本论言“净智所行唯圆成实”又云“胜智之境谓真如”，非后得智中尚有此虚妄分别也。后得智知圆成境而有分别安立者，安慧云意在引导众生而入真实，无安立则无由入，故谓之粗真实；若正证真实则无需乎此，故谓之细真实。此二谛之所由立也。因是而谈，云中道者，非依胜义胜义，乃依胜义世俗，即依后得智建立之世俗。故本论云“故说一切法，非空非不空。有无及有故，是则契中道”。有、无、空、不空等乃后得智安立，藉此引导众生离两边执，趋向真实，以此为道，谓之中道。若就胜义，胜义则无分别，无此等义矣。龙树《中论》颂“因缘所生法，我说即是空；亦名为假名，亦名中道义”。所谓说，所谓名可，见其为世俗。空非自空，乃说为空；假非自假，乃名为假。皆根本智后之安立，故与中边无异。

九、以十真实摄一切佛所说深密义

安立真实，即后得智之方便说法，故一切佛说皆可以真实概之。本论提要归为十类，而以三性真实为纲，凡佛所说真实无不归之三性。故三性为能显，其余为所显。三性说乃了义说，亦深

密说。

三性之原出于般若,《般若经》云“蕴等诸法,有遍计法,有分别法,有法性法”。了义不了义之别,乃视所对众生能生正解与否,非系于说,乃系于解。三性解义曲当,故为了义,无所容疑。深密以般若教为不了义,深密为了义,亦以深密说三性耳。

以上真实品。

一〇、以无所得作意而修对治义

今明如何舍妄人真,则应谈修。修以对治说,对治原文为反对之意,指示修习方法,应据反对法也。此非舍妄而去妄,因修习反对起妄之法,则妄不生矣。故对治亦间接说之也。

大乘修对治殊胜方法,用无所得相作意。作意谓思惟观察,无所得相谓无遍计听执相。遍计出于颠倒分别,由颠倒分别而有烦恼所知诸障,如是妄心相续无有穷已。今以反对而修,便无所执,执因既灭,惑果不生,由此说妄灭、真显。真即在不执著心所缘上显,故作意殊胜。

龙树说空,今说无所得。无所得者,无得遍计。空者空诸戏论,方便有不同耳。

今论无所得方便,即唯识本论所谓人无相方便相。虚妄分别者,因他执而现能所,又执他而现能所。今观能所相空则无所有现无所有执,如是谓之分别不生,如是谓之妄灭。故妄灭本于无所得相也。无所得相非徒无二,亦复是二无,即空性相故。修对治而空性相渐显,由是能人真实也。人有分位,以空性差别分,有不净、净不净、清净三位。净不净者,即显不显也。有位即有果,亦

复以此相分。

一一、以无颠倒修菩提分为地前行义

三十七菩提分分为三位（地前、地上见，地上修），四念处至五根五力为地前行，七觉支八道支通地上见修道。地前异生，地上有学无学，地前修颠倒顺无颠倒。无颠倒者，以真实为境之见道，颠倒者凡夫修习之心，用凡夫心而能随顺真实义行者，以其从清净法界等流，多闻熏习而生也。凡夫初修菩提分从四念处始:身、受、心，法，随举一法，皆可观之为境，皆可观其由识分别，唯识可得，即实境不可得也，此为境无所得智。再以唯识为境，而观所了既无实境，自亦非实，能了故亦不可得，此为识无所得智。能所取既皆无所得，从是推究二取所依之分别。所取不可得者，无所执之所取相，亦无所显之所取相。能取不可得者，无所执之能取相，亦无所显之能取相。所执之实相与所现之幻相相随而起灭故。如是在境识无所得智之中，依他起成为无能所取之唯分别，此即唯识之真义。唐人乃以为无见相分，但一自证云云，实为大谬。唯识于后得智境，则谓之唯识性者，即唯识之离言自性，此为唯识法性，故以唯识性别之，真实唯识则指此也。

以上修对治分位得果三品。

一二、以法与法界为所缘建立无上乘义

无上乘——以十波罗密为道，无住涅槃为果般若者自受法乐，成熟有情。成熟之用全赖后得智，此即从般若开出之后四度也。

十度以所缘而无上，今说所缘为法与法界。法即后得智所安立法，法界即后得智所缘之差别真如，即为安立之所依:一为诸法，一为诸法离言自性，两者不能离也。安立有关对治，有对治即有所治，故虚妄分别等亦复为后得智之所安立也。

法界谓之诸法共相者，此非言唯一法界为诸法之所共，乃说诸法法界无有差别也。故共相者同相，与自相之为别相相对。于后得智中，依法界而施设法，有条不紊，此岂于混沌一法界支离破碎而施设一切哉！如其法界而施设其法，分分如是而施设之，不欲其不为别不可得也。至于根本智，总相以观法界，见其同而泯其异，与此说法界仍是一法，特可从能知方面施以区别，常说一真法界与二空所显则出于此也。一解，根本智总相观，后得智别相观，如入室先由门入，门为总，而室中物则非总，其相固不可混也。

一三、以止观修习正行义

论本以三无上成立无上乘，实止一“行”而已。正行即行之本，法所缘即行之依处，修证即行之果，三者皆行也。行有六义，义皆相贯而非并列。正说如何行者，在第三修止观，是为最要。此止观行为随法行，谓于当止当观之法。随顺而行也。随止即有无散乱转变行，由散乱而变无散乱，随观即有无颠倒转变行，由颠倒而变无颠倒。无散乱离六散乱，所以令心不离定。无颠倒有十无倒，所以令心依三性而为中道观。初无倒为文，而从经解即圆成实性——一切止观法皆依于教，教依于文，故文于十无倒为最先。文不离名言，名以诠一切法。遍计所执，依名构画，生诸颠

倒；反之圆成实，亦由名得其离言自性，即得法之自相。故观文无倒得名之离言自性，即得圆成实也。十无倒、全依三性观，大都如此。由此等观行于中道，故论次以离二边行，明其所为行即十波罗密；以止观行，则止观应通于十波罗密。

《显扬圣教论》大意

说诸事法素呾缆藏，说别解脱及相应法毗奈耶藏，以种种相无倒显示诸法摩呾理迦藏（本论二十）。故于法善巧应学素呾缆、毗奈耶，于法相善巧应学摩呾理迦。《瑜伽》一论，十七地备陈宗要，四摄决取精微，摩呾理迦正宗在是（本论六）。然而该摄汪洋，异说交绾，非夫上智，或怖广文。唯《显扬论》趋依圣教，撮其大端，辞约义繁（本论一），意存总略（本论六，云十种义为总略本母，五云此论摄十种义）。倘谓法相枢机，《大论》肝髓，其在斯欤！

今谈论要，初通，后别。通义又三：曰圣教，曰瑜伽，曰法相，所显，能显，正宗，意各别故。

初圣教者，诸佛所说（本论十七），言诠所表（本论二十）。正法离言，智随顺取，诸佛如来因智有说（本论十七）。此则教说染净（本论四），而摄于二谛，依四谛分别故（本论十九）。法依二谛（本论五），而归诸一胜义，由言离言是胜义相，为顺胜义说世俗故（本论五）。摄事九种，二十九种，而归诸闻依学觉四事（本论二十又六），总为得清净故（本论十三）。教导十二差别（本论六），而归诸事想二门，语言差别乃无量故（本论四）。以是圣教

宗于《四含》，通乎诸乘。四事总摄九事即依《杂含》而说，事分别于《增十》《广义》《集异门》三经即依《长含》而说（旧译《长含》二经，曰《众集》《十上》）。乃若二谛即摄四谛，《中观》初颂，《显扬》重成，无小无大，无空无有，同其宗依。故以《四含》为教，二谛为教，教则是一。今论所显扬者唯此。

次瑜伽者，因行应理，能依所依悉名瑜伽。故行者，正行，依地，人事处三成瑜伽道（本论四又二十）。然论其体唯有般若波罗蜜多，即此正慧菩提方便得瑜伽名（本论十七）。以是三学六度贯摄以般若，即贯摄以瑜伽，是一是二教有诚言，龙猛慈尊宣说无异。若泥迹象，瑜伽中观饮水分河，抑又末矣。十七地瑜伽备境行果，今但言因行者，何耶？曰：因行贯境果故，行依闻起有持任瑜伽，则摄诸一切境。行趋所期有转依瑜伽，则摄诸一切果。举行瑜伽，意无不尽。今论能显扬者唯此。

后法相者，云何法，云何相？法谓诸事法，别解脱法，即诸契经之所详说。弟子分别，厥有三类：谓依，谓染，谓净。昔贤拟论《阿含》，归三法度（旧论三法度，译为依、恶、德）。今论九事，同此凭依。克求所本，无过五法，心、心所、色、不相应行以及无为。论曰摄菩萨藏，不曰唯菩萨藏，盖在声闻亦说五事（见世友《品类足论》）。由此应知佛及弟子所分别法。法有其相，佛根本说，广以十一，归纳于三，世俗，胜义，觉分，境行三各别故（本论五又二十）。略以五相，自共假等（本论四），此成摩呾理迦。弟子抉择广以十相，数相别等（本论十七），此顺阿毗达磨。约以三相，增益相等（本论一），此顺佛说密意，堪用解释一切大乘（见《摄论》所知相分）。由是应知佛及弟子所分别相。此法此相，今论正宗。

说通义竟，次别义者，初分判大文，后逐文抉择。

初判文者，论十一品，义有二类。经论所详，摄于三品，谓摄文摄义也。入道精微，成于八品，谓待建立而知也。故于诸摄品应知其约论依教存要去繁，于诸成品应知其补苴阐发详昔未详。然十一品如彼次第，何耶？曰：所简择者法相是论体性，故先列事法则有摄事品，次出义相则有摄净义品。能简择者瑜伽是论所依，故先明所缘则有成善巧品，次明简择方便则有成无常成苦成空成无性四品，次明正简择则有成现观品（本论十三简择法相为现观）。次明简择法体则有成瑜伽品，次明简择所离则有成不思议品，次明简择胜义则有摄胜抉择品，故十一品如彼次第。

后逐文抉择，初摄事品，论说九事以为法体，与经九事云何异耶？经九事者，依于弟子结集如彼品目如彼次第，而举九事以概佛说。实则类例不一，或是所说，或是能说，或所为说，义无次第。今论据瑜伽地别出诸事，散摄经言，不拘文段。故所谓事不同，所以有九事亦不同。

谓论九事，据瑜伽地，何耶？瑜伽十七地，判境行果，各有所详。今论分依染净，次第据彼。一切事是五识身地意地所说，界事杂染事谛事是有寻有伺地所说，依止事是三摩呬多地所说，觉分事补特伽罗事果事功德事是声闻地乃至有无余依地所说故。有无心地是诸地通相故论不别出，然闻所成等地诸事不厕杂间列，何耶？彼地或说通相，应是总分别摄，或说别相，应是净义摄故。《瑜伽》一论以地系义，法若法相文便而明，至于《显扬》事义厘然，纲斯举耳。

九事依五法不依三科，何耶？摩呾理迦分别法相总略五事（本论一百），阿毗达磨次第法相遵依三科，今论则宗摩呾理迦故。摩

呾理迦与阿毗达磨，有以异耶？曰摩呾理迦摄一切了义经推源佛说，阿毗达磨则唯弟子无倒宣扬（本论十二译文稍晦，应勘《大论》八十一）。摩呾理迦释经宗趣，法义所本；阿毗达磨遵以简择类分，唯务其末（本论十二）。以是《大论》总摄诸佛言教三事有摩呾理迦而不说阿毗达磨（《大论》十三，又八十五，又一百），抉择如来言音三种亦出摩呾理迦而不说阿毗达磨（《大论》七十八引《深密经》），惟声闻藏随转理门阿毗达磨列于三藏，然犹兼举摩呾理迦而言（《大论》二十五）。盖文判本末，义殊广略，说摩呾理迦可摄阿毗达磨，但说阿毗达磨则不足以相概。梵土古学于此辨析似甚精严，以故义理抉择自《杂含》戒本摩呾理迦（《大论》摄事分所引），繁衍极于《瑜伽·本地》，皆集经要（《瑜伽论释》作如是说），理无不涵，义无不尽。次第抉择自诸根本阿毗达磨推阐至于婆沙诸家，皆随分释，智慧拣别不逾八门（摄相应成就因缘果，自相、共相见人论）。而在小执，经量有部异宗，罽宾外国异说，大抵与此区别相关（如经部宗，阿毗达磨传是佛说，意在推崇摩呾理迦。顺正理宗则以阿毗达磨摄彼，谓集异门法蕴施设是其种类。此殆各本罽宾外国诸师异说而然）。乃若大乘二类异同，《杂集》《显扬》取譬亦迩。

因论生论，摩呾理迦若出佛说，彼《瑜伽论》亦佛说耶？六十四说，十七地四摄是摩呾理迦所摄。《伦记》一解，佛说摩呾理迦如是五分，弥勒重明，即同佛说。又解，弥勒释尊同揆，佛说无妨。今勘最胜子释，弥勒集经为论经即有名《瑜伽师地》，安知五分十七地者不出彼经，而论循环研核摄于圣言？以是佛说摩呾理迦，《瑜伽》亦通。摩呾理迦总要五事，彼品类足阿毗达磨非说五事耶？曰：彼论本事不尽于五，故复说处、说界等七，是犹

依三科也。阿毗达磨宗说三科，今《显扬》摩呾理迦，非于善巧有蕴等耶？曰：此因想差别而明（本论四），即是义相所摄（本论五），固不以为本事。

论依五事，数相抉择，胡若彼耶？依圣言故。心心所法大小最异，今摄菩萨藏最胜义说。心识有八，对声闻乘唯六，唯一，故引佛说为教证成。心所有五十一，对声闻乘四十五，或四十九等，复引诸经为教证成。心王诸教《深密》等非小共许，故云薄伽梵说而不举经。心所诸教皆在《阿含》，大小同诵，故云经说而鲜举薄伽梵。自余色等法亦大小互异，而不引教证者，论崇心法，意乐故尔。（世友说五事，犹依五蕴，先色后心，《显扬》《百法》乃俱以心心所导首，用意可知。）

诸法依一切事，彼一切亦有依耶？曰：有阿赖耶识为依，《大论》说八识，先五识身而后意地，今论列八识，先阿赖耶而后余识，意以赖耶为余法依。故说眼等识谓从赖耶种子所生，说心所亦谓从赖耶种子所生，色等则有彼执受执持之义，心不相应行则有彼非一异义，乃至无为又有彼法性义，故一切法得依赖耶，所知依体固不待《摄论》始建立已。

说五法已，复说三相，亦法与法相文便而明耶？论意在说一切法自性，而不在相，说相能显彼性故，彼性是一切法所有故。一切法中无为亦有遍计性耶？即彼是遍计因，似彼而有遍计，亦说无为遍计性。无为又有依他性耶？虚空无为，心相变似而缘，亦说无为依他性。兔角龟毛遍计所执，亦有有彼法耶？彼无体有所依，即所依法有彼性。

界杂染合说为染，何耶？成能所依故。所依诸界，能依杂染，以是烦恼杂染则有三界所系，业杂染则身语意有三界所摄，生杂染

则于三界设施，杂染与界故合为染。

云何谛说六耶？成通别相故。通相世俗胜义二谛，别相苦等四谛，合以为六。五十五非说四谛唯胜义摄耶？五十五于共相一苦说胜义谛，彼集灭道亦成胜义。今于八苦分别说有世俗，彼集灭道亦成世俗。今论意以二谛赅诸言教，分别故尔。

依止事说等引，云何唯静虑无色耶？清净瑜伽惟依止此，余复是此所生定功德故（《大论》六十四）。建立依止备引经说，何耶？摄经宗要，显示论体，故于《大论》所略更详。经文出处，勘法蕴足。

觉分等事详三乘行果，亦有别耶？曰：三十七觉分行通三乘，发心等行唯大乘别。无量等果德通三乘，相好等唯大乘别。补特伽罗及果则三乘合说。引释诸经，随应可勘。

九事料简，事据三经，何耶？弟子集法，最详尽故。正法思惟，算数，称量（二十五），故结集《四含》终于《增一》，佛教应知处相亦由增十法门，数相立言三经其先例已。想依四颂，何耶？闻思修义，大略具故。初二颂摄闻，三颂摄思，四颂摄修。闻依于句，大小所释不同。小乘释句通诸毗昙，而其次第与《身子毗昙》相近，三科以人为首故。大乘释句概括一菩萨地，彼文当于菩萨藏摩呾理迦故。有二料简，而后知蕴界处等唯想分别，相名等亦唯想分别，克求体性，无过心等五事，论说为依则此意也。摄事品抉择竟。

次摄净义品。义云净者，何耶？具四清净故。内明胜相，四净尽摄，故《大论》（六十四）标目，今文别详。义有九十等异者，分别瑜伽知法知义（七十七引《解深密》）是所依故。此品说相，九义指前九事染净等义（本论四），与九事法亦不相杂。

说四净德二颂，论自解为显示胜相（本论十三末），余有五颂显论自体，二谛分别，概括圣言。盖于九义为义染净，于五义为义遍知，于三义为义义，一切殊胜，唯此谛矣。

悟入彼故，复广推衍（本论六结广解文曰悟入已）。广世俗谛乃说五蕴。我法作用藉以设施，补特伽罗依以除遣，道理世俗（本论六及六十四）于诸胜义初随入故。广胜义谛乃说五三法，四真实，谛审不异，是为菩萨乘所入事故。又说四寻思，通达加行，是为能入因故。又说四如实智，寻思后起，是为正能入故（本论六）。菩萨一地真实，即此胜义悟入尽之，大心所务，不亦梗概可见欤！

论次又有二颂显清净相。为得还灭，余相说教，有彼四门。名，数，次第，复为广释（本论六）。

广闻六义。初举名数：闻受五明，菩提方便（本论七末），摄教于中，即说为处，次释内明。先有建立，事则十二分教，想则大小所释句等，皆有声闻广乘之异，故说为摄。次起多闻，应具十相（六十四末），说为清净。闻随义相，能作修习有十法行，即说为行。所作修习略释决了有六理门（六十四），说为理趣。抉择准依，了义不了，即说为义。故此六门次第，无容增减。由闻入教，相次三事。先授归依，次制学处，教导出离（本论四）。

广释归依，以三门成就其名，谓真归趣，佛法僧是。建立其数，谓因料简，唯有三宝得为所归。差别其次第，有自证觉，有证觉果，有行随他，成佛法僧（六十四略解，今论大广）。

广释学处以十二门。声闻出离诸瑜伽处（二十八以下），此所从出。初差别门明其名数，所余分别皆明次第。广释菩提以五门。三菩提依种姓立，故有初门成其名数。方便等门，分说三乘次第各别。

论次又有总标一颂，广释十一颂，皆显辨教相。二谛为义，四

法为事，既于前文二番成教，然而广文广义方等独详，正能辨者端赖乎此，故复赅括广乘以为诸颂。是则先明义相，能作修习举四圣行，始从菩萨胜解行地乃至究竟，一切诸行略摄清净（四十九）。次所修习教理行果举五无上乘，始从菩萨种姓乃至菩提建立，一菩萨地略摄清净。而后菩提功德要其始终，于《大论》文（四十六），复为广引。义相既明，次有简择。教导差别，初观他宗，举所摧伏，总略外小十六异论（文同六、七）。举能摧伏，依处因明七种论法（文同十五）；后观自宗，于诸分教如理宣示，列摄释分（文同八十一、二）。是皆征引《大论》，不厌繁文。盖欲遍行一切由此方隅，广略权衡固别有在（如一百云，遍行一切摩呾理迦，如摄释分应知其相。今引摄释，即于摄事全分少所涉人，亦不病其疏略。）

自性等门分别五蕴，应是建立善巧（五十三至五十六），今于俗谛广说，又五三法等唯是大乘真实（七十二等），今于胜义谛广说，何耶？依如来说十相抉择故（十相见本论十七）。能知智是善巧（本论十四），所知境是善巧所缘（本论四），即此所缘假名安立能显世俗，故于俗谛中明。佛说胜义无二为相（七十五引《深密》），入不二门藉如实智，实智生起待四寻思，寻思所依诸真实义，故五三法等真谛中明。

三学十二种分别，依诸声闻瑜伽，即唯说声闻学耶？曰：不如是。三学相因以为方便，定资于戒，慧资于定。故举要言，三摩钵底出生智度，瑜伽胜行是其总略。菩萨广乘大往大来，六度四摄，无所拘限，然亦根本瑜伽，圆满三学，不闻异辙。唯在声闻，务此偏勤，局念自私，期速解脱。是以《大论》文便，于声闻地广说瑜伽，显有三乘所共。今论取意，依彼地文，不唯彼学。

此品余文，如十六异论具见佛时佛后外小偏执（文中引经多是《长含》《梵动》及《沙门果经》），又七种论法具见慈氏以来因明结构，又摄释分具见一切摩呾理迦制作宗依，皆有精要堪以研寻，今不繁出。抉择摄净义品竟。

次成善巧品。自此以去皆说大乘不共瑜伽，《大论》未详，今广建立。是则糅集散词，随为敷畅，或名数之更张，或文相之演绎，或后先立说互有发明，或类例剖分别为损益，要其缔构大同声闻诸处瑜伽。譬若瑜伽所缘，彼说五善巧四圣谛等（二十七），此则先有成善巧品明诸观境。又若瑜伽修习，彼说趣出世道加行应由无常等观苦等（三十四），此则次有成无常等四品明初方便。又若瑜伽成就，彼括始终现观六类（三十四、七十一），此则次有成现观品详其体义，次有成瑜伽品出其法性。又若瑜伽思惟，彼说应离六不思处（二十五），此则次有成不思议品广其所离。而后抉择微言，思惟教导，胜抉择品取以终篇。故读《声闻地》而知瑜伽通行详谙方便，读本论诸成立品而知广乘不共得所依归，行者熏修，未可偏废。

《大论》抉择善巧数极于六（五十七），今益谛为七，何耶？由此得尽瑜伽所缘故，复由此尽破邪执故。瑜伽四境（本论十六），遍满，净行，依所知事，一切所知即四谛摄（二十六）。善巧所缘为五善巧，净惑所缘复说四谛，故增善巧为七，四所缘境含摄略尽。又对治执，增上邪计或于境界受用主宰，或于染污清净，故于根善巧外增谛善巧，知非由我还灭流转，治执乃尽。

次抉择成无常品。文段有三：初明法相，体性一颂，差别五颂。次正成立，教理证成六颂，对破邪计六颂。后释观智，所治执因三颂半，能治智及因果二颂。成苦成空二品，文段略同于此。释

差别中，变异等义，声闻同说（三十四），云何不共？无性无常则是不共，非声闻智所知故（本论十四末）。此性常无，无性恒有，不二不异，空智甚深，以故非是声闻境界。释教理证成中刹那灭义，有部已成，世间俱了，云何不共？世间唯了心法刹那无常，有部唯成色相变坏念念不住，今畅摄境唯心之理，以心刹那成色刹那，义即不共。故说习气增上生行而赖耶种子之理明，说定心转变影现诸境，而心法所缘唯心所现之义著。阿含教证有一一处，即此已成色随心转同其刹那，况复灭不待因念念不住道理成就？

次抉择成苦品，成立行苦，世间不共，于声闻乘亦有不共义耶？曰：略五取蕴，胜义说苦世间不共，遍至说苦声闻不共。五取蕴苦遍行界趣，深心菩萨感此切肤，即以苦遍而悲遍，悲遍而拯护遍，拯护遍而功德成就无所不遍。故菩萨苦智遍灭自他一切诸苦，声闻则唯智灭自苦。今论成五十五苦广其苦观，此义即是声闻不共。

次抉择成空品。初说三相，世间不共，于声闻乘亦有不共义耶？曰：三相总说二空，声闻未具，即是不共。又生无我，说空自相，众生性无，无我性有，非有非无，不得定执。又说甚深，取舍有无，而不增减。又说差别，始自胜义至于一切法无性自性亦空。空相一味，非小智知，故此诸门义皆不共。

空相说二无我，今亦总成二无我耶？曰：声闻四行，空离我所，无我离我，局于生空。广乘四行，空离主宰，无我离自性，通二无我。然今论建立偏从胜相，于空唯成生无我，于无性唯成法无我，不总成也。云何成生无我耶？曰：对破我执而得成立。摄净义品广引异论，即有我计，已为征破（本论十）。今品取彼文义重结伽陀，约要而解。勘读两文，应详所指。

次抉择成无性品。此品何所成耶？曰：成三自性。不说三无性耶？曰:三无性是密意,三自性乃究竟,说三无性即说三自性,是以体相本无有初无性，应知即说假法设施为诸法中遍计性相。非自力起有次无性，应知即说缘生幻事为诸法中依他性相。胜义无我有后无性，应知即说二空所显为诸法中圆成性相。故三无性密意初宣，三种自性究竟法释，知一知二，乃善取空。云何成三性耶？曰：相名等五事而成三性。随名转义，执有相称实性，即缘相名相属而成遍计（同七十三）。假法成立，此为依因，即依分别正智而说依他。若此为境，心得清净，即于如如而说圆成。

成立依他，说是假法因依，何耶？对治恶取空故。闻密意经一切唯假，迷理取执是恶取空。彼乃不知假法言诠有待而起，所待依他不应亦无。故实义言，由彼（假法）故空彼实是无，于此(所依)而空此实是有,由是道理证空不倒(三十六)。今正对彼,说依因言成依他起。即此一义，于《掌珍论》时至重诤，则以真性有无为其论旨，与此文义关涉较疏。

论说圆成实自性无执著故起于熏习则成清净，此何义耶？勘论上文于依他性执著初性生起熏习则成染污，例此应言于圆成性无彼执著生起熏习则成清净。故非圆成自起熏习，乃于圆成无执而起熏习。彼无执法唯是正智，能熏习者亦唯正智。不尔，真如作净因缘，将同小乘成相似教。正智远离颠倒，不可摄属圆成而说圆成能熏耶？曰：本论尝说圆成自体是法性相（卷一），又说圆成诸法真如圣智境界（卷六），又论第三自性五相摄一（真如，见卷六），又说圆成诸法真如自体（卷十六），又说圆成清净所缘（卷十六），曾无文说圆成亦摄正智。盖从法相，立义应尔。三性性相贯于诸法，说真如是圆成可谓是诸法真如，说正智是圆成不可谓

是诸法正智；法与法相训释异故。此犹法相家言依他性是诸法缘生自体，不谓诸法分别自体，遍计性是诸法依名起执自体，不谓诸法龟毛自体也。

次抉择成现观品。文段分二：初十三颂成能所入，后十二颂成其修习，即六现观。现观，智见明慧名之差别（本论十三），于诸谛中决定智慧为体，彼因果相应俱有等法皆名现观（五十五），故论始终六类差别。今说现观，于声闻乘亦有不共义耶？曰：证无分别，有义不共。声闻现观胜义思惟真如离相成无分别（七十一），菩萨现观于法法空不别有无成无分别（本论十六、十九右）。法与法空无分别故遍计本无体不可得，遍计不可得，故菩萨于诸有情展转互异亦不可得，乃至流转寂灭差异有无漏过失功德差异亦不可得（本论十七又二十）。由此发起大我阿世耶，广普阿世耶，解脱有情，不住涅槃（本论三）。故诸菩萨菩提初心方便究竟，广因广果远非声闻所能几及。

现观有相，此何相耶？曰：是圣智境，未可拟思，且藉论言明其一二。加行究竟，遂无加行，于诸所知智生决定。故现观无余相，以十决定相为相。有十决定，非徒证空，亦证空性；非徒知无，亦知无性。然而无相一味归无所得，于遍计相不见自性，于依他起正无取着（本论十六），所谓于遍计所执无所得时亦不观彼依他自相（本论二十）。若常途言彻悟境界，虚空粉碎大地平沉，如返太初洞然无物，此断灭见耳，于现观何有？

次抉择成瑜伽品。菩提因力总说瑜伽，六类现观并此为体。盖瑜伽者，止观双运（五十五），无分别止（论初二颂），无分别观（论三四颂），而成出世无分别智，所谓般若波罗蜜多。曰无分别，何耶？论说有非有无分别，即法法空离二戏论，皆无分别。一切所

知总惟三义，能增益，所增益，为法，法性为法空（本论二十）。法无分别者，见能增益无，即唯所增益有。法性无分别者，见彼空性有，即能增益无；离言自性，假说自性，平等有无不二通达（本论六），亦是甚深空相(本论十六)。以是法与法空皆离有无分别。即所知无分别故，如实能知亦无分别（本论二）。故无分别智云者，以无分别为所缘所行，固非愚痴，固非木石，有无相行相，有离言相取，说为胜智。若常途言能所冥合，此谓两极随顺，不可为无分别。所谓如刹帝利与刹帝利和合无乖得现观察，决定智境亦复如是和合，究竟所知（三十四），又即所谓能缘所缘平等平等得心一境（二十）。故可以无分别行得无分别，不可以契合一体为无分别，瑜伽正智，应如是知。

次抉择成不思议品。二十五说思惟正法离六不思处，今说为九，何耶？圆满瑜伽方便故。不可记事起于推寻，非正法事动于利养，烦恼所摄导心散乱，是皆引无义利障碍止观，故思法离七处者，修法应离于九。曰不思议，何耶？或无庸思议为不思议，或难思议为不思议，或思议不及为不思议。盖颠倒计执唐劳纷争，道理法尔应待亲证，行者方便期于切实而不尚戏论。然则应思议者，何耶？曰：应思议因果染净，即是四谛世俗胜义。

最后抉择摄胜抉择品。抉择云胜，何耶？因果染净是最胜思议处故。又或不共小乘为胜，一切抉择中最为胜。譬如心事抉择初成赖耶，此是小乘不共，又是胜义道理建立（六十三），故成其胜。余例可思。此品简择九事，概要无遗，义相剖分，应知依据。今为汇列义目，幸学者能详焉。心抉择三事：一证成建立赖耶，二心差别二门，三心作业五门。心所抉择二事：一心所所缘，二心所作业。色抉择六事：一色边际，二色处所，三假色二门，四微

造和合，五色善恶性，六色差别二门。心不相应行抉择一事，成立假有。总上四法抉择因性二事：一破不如理因，二建立如理因果五门。无为抉择一事，三因建立。以上抉择一切事竟。次界抉择三事：一相差别，二能所治差别，三释经四句（见五十八）。杂染抉择，烦恼三事：一末那相应惑，二烦恼界系，三烦恼差别七门。业五事：一业差别二门，二业果，三业位，四业决定，五业报差别四门。生三事：一命终四门，二生有相续，三生处二门。谛抉择七事：一二谛，二四谛染净摄，三十六相，四十六行，五遍知等因果，六二谛得名，七二谛三性。依止抉择七事：一三种所依，二二种善巧，三释经诸句，四广静虑十门，五抉择八等至六门，六静虑差别三门，七静虑进退三门。觉分抉择二事：一总建立，二释经念住九门。补特伽罗抉择一事，三门建立。果抉择二事：一明断二门，二明果二门。功德抉择八事：一建立，二差别，三所应思惟九门，四大乘四义，五佛事功能，六三藏，七诸经略义，八略说瑜伽道。

（1924年12月《内学》第1辑）

论《庄严经论》与唯识古学

一、《庄严经论》之作者

有宗六足，奘译其五而缺《施设》，法相十支，奘译其八而缺《分别瑜伽》与《庄严》，以是《施设》后翻，《庄严》旧译，文义有疑，久莫能决。今论《庄严》作者果为谁氏，即疑义之一端也。

《大乘庄严经论》十三卷，唐波罗颇迦罗译（时贞观四年至七年，公元六三〇—六三三年），题无著菩萨造。李百药序之，亦曰“无著菩萨纂焉”，未有异说。后十余年，奘门所传乃谓，《庄严论颂》弥勒所说，长行释者世亲。[1]基师并谓，旧人总说天亲作，是谬说。其后慧沼谓《庄严论颂》及《显扬论》俱无著造。[2]义净谓无著八支而《大庄严论》居第七。[3]至《元代勘同录》卷九亦云《大乘庄严经论》无著造，勘与蕃本同。[4]迄于晚近，欧人莱维 S · Lévi 于尼泊尔得其梵本，不题作者，而其刊行之亦谓为无著所

---

❶ 《西域记》卷五，《成唯识论学记》卷四，又《述记》卷二十。

❷ 《了义灯》卷七。

❸ 《寄归传》卷四。

❹ 《开元录》卷九。

造。合各家言，《庄严》作者乃有四说：

（一）本颂、长行，俱无著造（旧论译主波颇、义净、庆吉祥、莱维）。

（二）本颂、长行，俱世亲造（旧人有此说，见基师《述记》）。

（三）本颂，弥勒造；长行，世亲造。（玄奘、太贤、基师。又日人宇井伯寿依西藏传说及《入大乘论》考订亦谓为弥勒作。）

（四）本颂，无著造（慧沼）。

其第二说未详所据。余所争者，乃在本颂为弥勒作，抑为无著作。夫弥勒说法惟无著亲闻之，弥勒之学亦惟无著口传之，闻者未尝亲弥勒其人，遂谓弥勒所说不异无著所说，何害？然而按诸译籍，弥勒、无著，著书各别；考之传记，弥勒为无著所师，当时又实有其人。[1]又无著之学得自弥勒，[2]其先称述，而后自为制作，显然分二时期；则其或称弥勒，或自居名，不无关系，须加证是。今合无著余籍以推求《庄严》作者，乃得一不同古人之第五说：

（五）本颂，无著造；长行，世亲造。

何以知《庄严经论》本颂为无著作耶？曰：无著尝作《摄论》散释《大乘阿毗达磨经》十殊胜语，行文之间，长行未尽，皆制伽陀，或摄前文，或总余义，综计全论，凡有一百二十八颂（其有引用之明文者不计）。今细按之，其什之三即皆见诸《庄严经论》。[3]此《摄论》一百二十八颂者，由世亲、无性之释文观之，皆

[1] 依日人宇井伯寿所考，详见《哲学杂志》413、415号。

[2] 见《婆薮槃豆传》。

[3] 同另本对勘表。

非援引经文或弥勒之说，乃无著自颂之者也。又考奘门著述亦尝深信此说，无有异议。❶《庄严论》中既处处有此等颂，概以为例，则《庄严》本颂出诸无著而不必出诸弥勒，可无疑也。

然于是犹有疑难须通者数端：

（一）《成唯识论》卷三曰："又圣慈氏以七种因，证大乘经真是佛说。"详列七因而结之曰："如《庄严论》颂此义言。"此似可证论是慈氏说也。然按其文意，固可谓慈氏有七因成立大乘之义而无著于论颂之（《庄严经论》本但有颂也），不必慈氏之自颂也。（《入大乘论》引慈氏《庄严》文亦可如此通。）

（二）《摄论》卷中引五现观伽陀，而谓"如《大乘经庄严论》说"，此别以《庄严论》颂为一类，不似无著所自造也。然此引文亦但可证无著之造《庄严》先于《摄论》，而不足证《庄严》不为无著所造。《摄论》余处颂文，如上所述，固多见于论中矣。论中余处用《庄严》文不标而此处独标者，特作者意乐则尔（如《成唯识论》中援引颂文，多不标出处，《述记》始一一言之），又以行文之便，凡颂重摄长行略出余义，即与引文有异，故虽出于《庄严》亦不标也。

（三）《庄严经论》卷三《菩提品》说诸佛法界清净四颂，全同《佛地经》（经亦仅有此四颂。《般若灯论》更引经余颂，不见于唐译），似论又不尽为无著造也。然于当时著作，此例实繁，如《大论》全引《深密》，全引《宝积》，又全引《杂含》摩呾理迦，而不妨其称弥勒说，今论引《佛地》数偈，又何害其为无著造乎？

---

❶ 如《成唯识论》卷七引"乱相及乱体"一颂，基师《述记》四十三曰"《摄论》第四无著颂本"，此颂即别见于《庄严经论》卷四。

论之长行何以知为世亲所释耶？此有三因：

（一）《摄论》伽陀之见于《庄严》者，世亲释文即多与《庄严》长行相同。

（二）《摄论》文义同于《庄严》者，世亲释文亦多与《庄严》长行相同（如《世亲释》五，解四秘密一段，同于《庄严论》第六）。

（三）世亲释文旁论，有时亦与《庄严》长行相同（如《世亲释》一，旁辨三藏有上下乘差别，又以九缘成立，又各有四义等，全同于《庄严论》四《述求品》）。

由此三因，《庄严》长行出自世亲，亦无可疑。

进而论无著之制《庄严》颂，果在其一生中何时期，又与其前后著述立说之关系何似，今不幸无无著专传可考，但据以次各种略得言之耳。

（一）陈真谛译《婆薮槃豆传》（略称陈传）。❶

（二）唐玄奘述《西域记》卷五（略称奘传）。

（三）西藏传多罗那他《印度佛教史》（据多屋弘氏《无著菩萨传》稿所引，略称藏传）。

三种以陈传为最当理可信，今节录之如次：

此土（北天竺富娄沙富罗国，富娄沙译为丈，又富罗译为土）有国师婆罗门姓憍尸迦，有三子，同名婆薮槃豆（原注：婆薮译云天，槃豆译为亲。天竺立儿名有此体，虽同一名，复立别名以显之）。……长子婆薮槃豆是菩萨根性人，亦于萨婆多部出家。后修定得离欲，思惟空义不得

❶ 奘传从弥沙塞部出家。藏传不明。但从后来著述考之，似以奘传为是。

入，欲自杀身。宾头卢阿罗汉在东昆提诃，观见此事，从彼方来为说小乘空观；如教观之，即便得入。虽得小乘空观，意犹未安，谓理不应止尔。因此乘神通往兜率陀天，咨问弥勒菩萨，为说大乘空观。[1]还阎浮提，如说思惟即便得悟，于思惟时地六种动。既得大乘空观，因此为名阿僧伽（原注：译为无著）。尔后数上兜率陀天咨问弥勒大乘经义，弥勒广为解说。随有所得，还阎浮提，以己所闻为余人说。闻者多不生信。无著法师即自发愿，我今欲令众生信解大乘，惟愿大师下阎浮提解说大乘，令诸众生皆得信解。弥勒即如其愿，于夜时下阎浮提，放大光明；广集有缘众于说法堂，诵出《十七地经》，随所诵出，随解其义。经四月夜解《十七地经》方竟。虽同于一堂听法，唯无著法师得近弥勒菩萨，余人但得遥闻。夜共听弥勒说法，昼时无著法师更为余人解释弥勒所说，因此众人皆信大乘弥勒教。无著法师修日光三摩提，如说修学即得此定。从此定后，昔所未解悉能通达，有所见闻，永忆不忘。佛昔所说《华严》等诸大乘经悉未解义，弥勒于兜率陀天悉为无著解说诸大乘经义，法师并悉通达，皆能忆持。后于阎浮提造大乘经优婆提舍，解释佛所说一切大乘教。……[2]

---

❶ 藏传从师受具专修五年，受灌顶后，往鸡足山十二年求见弥勒，始获一见，引升兜率，经时六月，人世十五年，得闻一切大乘法云云。无遇宾头卢事。

❷ 奘传世亲先无著舍寿，然藏传无著晚年游行他方，住那烂陀寺十二年，殁于王舍。后世亲行世二十五年始殁。按：无著亲教弥勒为时甚久，故弘瑜伽已达耄年，不宜后世亲而殁，故以藏传为正。

依据陈传，无著大乘论之制作至少有如次之四时期：第一初入大乘空观时期，第二传述弥勒学说时期，第三解释大乘经时期，第四暮年行化时期。

无著著作现存者有：（一）《顺中论》二卷，（二）《显扬圣教论颂》一卷，（三）《庄严经论颂》约三卷，（四）《摄大乘论》三卷，（五）《集论》七卷，（六）《金刚般若论》二卷，（七）《六门教授习定论》一卷，（八）《解深密经论》，（九）《禅定灯优波提舍》，（十）《佛随念论》，（十一）《法随念论》，（十二）《僧随念论》。都计十二种，约二十余卷。《庄严经论》解大乘经，当是第三时期著作。其先接弥勒《中边》，后启《摄论》，盖瑜伽与唯识转移关键之所在也。

二、瑜伽与唯识

瑜伽与唯识，分于学说之先后。瑜伽以三乘观行之境为序，齐被五姓，故其立说无所偏重。唯识后起，专宏大乘，一以识智贯之，意乃独有所寄。瑜伽诸论中如《中边》，依据三性，以依他虚妄分别为枢纽，说境则唯心，说生则二缘起，本已见唯识之端。然尤能贯通其说阐明唯识宗旨者，首推《庄严经论》一书。论之宗极，旧时谓在无分别智，在八事摄大乘。❶然今以境、行、果三抉择论文，其言“境”有曰：

❶ 论卷十二《功德品》说八事摄大乘，一始、二信云云。又《成宗品》以神通及无分别智为无上乘体，然《神通品》就如所摄无分别智作意修习乃得神通；故为无上乘体者，实唯无分别智也。

能取及所取，此二唯心光。[1]……（《述求品》第三十一颂）

种种心光起，如是种种相，光体非体故，不得彼法实。……（《述求品》第三十二颂）

此皆总言一切所缘不外心光，善成唯识。其次言“行”，有曰：

福智无边际，生长悉圆满，思法决定已，通达义类性。已知义类性，善住惟心光，现见法界故，解脱于二相。心外无有物，物无心亦无，以解二无故，善住真法界。无分别智力，恒平等遍行，为坏过聚体，如药能除毒。缘佛善成法，心根安法界，解念惟分别，速穷功德海。——《真实品》第六至十颂

此五颂解五位。五位者，三乘之所共立。[2]今则于集大聚位知所思法义类悉以意言为性（意言即是分别。论卷五云，“意言者谓义想。义即想境，想即心数，由此想于义能如是如是起意言解”），于通达分位了达无境唯心善住唯识，于见道位了无能所取离二取相，是皆以唯识观入，与《摄论》入所知相同。又于修道位以无分别智坏阿赖耶，于究竟位以第一义智穷功德，则转识为智以后事也。五位可谓皆以唯识为判，后来世亲《三十颂》之五位即本于此。又论说“四加行”乃合资粮、加行二道而言，文曰：

尔时此菩萨，次第得定心，唯见意言故，不见一切义（暖）。

---

❶ 异译《唯识论》七，译此句云“许心似二现”，故“光”即“似现”之异译。

❷ 见《大论·摄释分》。

为长法明故，坚固精进起，法明增长已，通达唯心住（顶）。

诸义悉是光，由是唯心故，得断所执乱，是则住于忍（忍）。

所执乱虽断，尚余能执故，断此复速证，无间三摩地（世第一）。

——《教授品》十三至十六颂

此与《中边》于虚妄分别入无相方便相一颂（依识有所得，境无所得生，依境无所得，识无所得生）意同，亦从唯识立说也。

最后言“果”，李序所谓转识为智，束智成身，详余籍所未有。其文曰：“四智镜不动，三智之所依，八七六五识，次第转得故。”——《菩提品》第五十九颂

此中以镜智、平等性智为法身，观智为食身，作智为化身。故又曰：“性身及食身，化身合三身，应知第一身，余二之依止。”——《菩提品》第五十二颂

此亦同于唯识。合境行果三皆偏重唯识立说，故此论者，实由瑜伽渐入唯识之籍也。

三、唯识古学与今学

《庄严》之言唯识，惟见无著之说，与后来所谈多有不同，于此宜知唯识有古今学。言古今学，非以无著、世亲或陈那相望之先后而判也。如以先后判，则应无著古学而世亲今学，又应世亲古学而陈那今学，此将淆乱不得定称。实则无著世亲唯识之学先后一贯，后人有祖述二家学说而推阐之者，是为古学；有曲变二家

学说而推阐之者，是为今学。古谓顺从旧说，今谓改变新说，此其大校也。于印度十大论师求之，则亲胜、火辨、难陀三家，古学也；护法，今学也（安慧特折衷二者之间）。于东土唯识译家求之，则真谛，古学也；玄奘，今学也。亲胜三家之学于东土特存鳞爪，研求颇苦不足，真谛之译，因奘门斥为谬误，是非亦淆然难知。古学于此，殆无可言，无著、世亲之学亦随之失实不少。幸而《庄严》一论无异译之争，无异宗之执，独能存无著世亲立说之本真，堪为唯识古今学之衡量。今从论文探绎要义有关于古今异说者三数则，以见古学之所以立，此于研究唯识实最有关系者也。

唯识古今学根本不同之点，在俱言唯识而所以解之者各殊。《庄严经论》卷五《述求品》说求唯识偈曰："能取及所取，此二唯心光。贪光及信光，二光无二法。"

释云："能所取唯是心光，贪信等二光亦不离心光别有染净法，故二光无二相。"

又偈曰："种种心光起，如是种种相。光体非体故，不得彼法实。"

释云："种种心光即是种种事相，或异时起，或同时起，唯有光相而无光体；是故世尊不说彼真实之法。"

此由能所取成立唯识。所取谓句光（西藏译本作似依处）、义光、身光；能取谓意光、受光、分别光。此三能取即如次谓一切时染污识、五识、意识（论五，三十六颂）；又句、义、身光谓阿赖耶所余识（论五，四十颂）。以《摄论》证之，此句、义、身光谓余识者，即身识（五根）、所受识（色等）、世识、处识、言说识等。又依《摄论》，义如是诸识皆是虚妄分别所摄，唯识为性。又即赖耶为"义识"而色等为"相识"眼识等为"见识"之谓。因此古

学所言唯识，无论能取所取皆是识性，皆是虚妄分别，如是以成其唯识也。《成唯识论》十，举唯识第三解，“或相分等皆识为性，由熏习力似多分生。真如亦是识之实性，故除识性无别有法”。此义即同《庄严》，而奘门斥为不正义也。又古学唯识非但见相为识性，心所亦以识为性，观前偈意可知。

今学之言唯识则不如是。《成唯识论》卷七难心所别有体，引《庄严颂》云：“许心似二现。如是似贪等，或似于信等，无别善染法。”论释通云：“应说离心有别自性。……心所依心势力生故说似彼现，非彼即心。”

推衍此义则色等境但依心起说似彼现，非彼即心，乃别有性，此即以不离之义说唯识也。故《成唯识论》卷十解唯识第二家护法正义曰：“或识相见等从缘生，俱依他起，虚实如识；唯言遣外，不遮内境。”又《论》卷七曰：

> 故唯识言有深义趣。识言总显一切有情各有八识、六位心所，所变相见分位差别，及彼空理所显真如，识自相故，识相应故，二所变故，三分位故，四实性故。如是诸法皆不离识，总立识名。唯言，但遣愚夫所执定离诸识实有色等。

此皆谓所缘可别有性，但不离识故名唯识；故《摄论》十一识之名，以后各家亦不复举。此解唯识不同，实古今学一切异义之根源也。

四、三性

三性为瑜伽所宗，亦唯识所宗也。《般若》无所得等三句释

空，遍计性等三义释蕴等，瑜伽据之开为三性，唯识复于其中独举虚妄分别所摄唯识以言，故唯识根本义又在于三性也。《庄严论》卷五《述求品》说求诸相，相差别有二，所相五法（色、心、心数、不相应及无为），能相三种，即三性也。由三性解唯识古学，有两大端与今学绝异：

其第一义曰，依他、遍计之俱名虚妄分别也。论《述求品》第三十五、六偈曰：

意言与习光（藏译此句衍为一颂，下三句又一颂），名义互光起。非真分别故（藏译本作虚妄分别相），是名分别相。所取及能取，二相各三光。不真分别故，是说依他相。

"意言"谓由想于义起意言解，即是有觉分别。"习光"谓意言种子现起义光，即是无觉分别。名义互依而起，境界非真，唯是分别，故名分别相。依他为解释亦然。二相同为不真分别，而复别为二者，此可取解于陈译《摄论》。论五云：

分别是识性。识性何所分别？分别无为有，故言虚妄。分别为因，虚妄为果，由虚妄果得显分别因。……分别即是乱识，虚妄即是乱识变异。虚妄分别广说十一种识，略说四种识（似尘似根似我似识）。……就此虚妄分别中何者为依他？何者为分别？

又陈译《中边论》卷一亦云：

此中虚妄分别，谓分别能执所执。有者但有分别，无有二者，谓能执所执此二永无。

此于虚妄分别中分依他遍计二性，亦同《摄论》。由是可知或十一种识，或四种识，又或六种光，皆是虚妄分别，而由异义故成依他，又由异义故成遍计，所由之义各殊，二相则终不乱

也。《庄严》四《述求品》第十二偈云：

如彼起幻师（藏译作幻），譬说虚分别；如彼诸幻事（藏译作所幻），譬说二种迷。

释云：

如幻师依咒术力变木石等以为迷因，如是虚妄分别依他性亦尔，起种种分别为颠倒因。譬如幻像金等种种相貌显现，如是所起分别性亦尔，能取所取二迷恒时显现。

此区分二性，一喻幻师，一喻幻事，幻事虽依幻师，而其为幻则同。故论次云：

如彼谓幻者、幻事，无有实体，此譬依他分别二相亦无实体，由此道理即得通达第一义谛。……谓幻者、幻事体亦可得，此譬虚妄分别亦尔，由此道理即得通世谛之实。

此二相在俗谛则俱实，在真谛则俱空，然二者非无别，依未转时，依他无体而为迷因不得自在，遍计则但有似相显现也。故论卷四云：

离二者，谓分别性真实，由能取所取毕竟无故。迷依者谓依他性真实，由此起诸分别故。

又分别性就似显现言，依他性指由种子生起言。故论卷十二云：

远离彼二执者是知分别性，亦知熏聚因者是知依他性。

又二性之言无，亦复不同。故论卷五云：

自相无起由分别性毕竟不起故，自然无起由依他性自性不起故。

因说依他同于分别亦是无体，故说此性应断应尽。有如《教

授品》第二十二颂云：

应知缘无相，悉尽诸分别，此中无愿缘，不真分别尽。

《功德品》第三十七颂云：

若智缘真如，远离彼二执，亦知熏聚因，依他性即尽。

皆可证也。于是古学解释三性，有第二义曰，圆成实性兼摄正智也。

果位正智不可断，亦不可尽，故论十二《功德品》第三十颂释七真如，四种如是真实性，谓空相如、唯识如、清净如、正行如。又谓真实性摄者即是真谛。此中空相如谓法无我，唯识如谓无分别智，清净如谓灭谛，正行如谓道谛。故无分别智摄于圆成也。陈译《摄论》第六云：

由说四清净法应知真实性，一自性清净；二无垢清净，皆谓真如；三至得道清净，谓一切助道法；四道生境界清净，谓正说大乘法。

释谓："第一二由无变异成真实，第三四由无颠倒成真实。"（《成唯识论》八无漏有为亦得圆成实名，然于颂中不说）盖同是此义也。

五、心真如（法性心）

《庄严》之释三性，于圆成实又有一别义焉，曰圆成实性为真如，而说有本净、无垢之二相也。论第四《述求品》第十偈"二净三譬显"，解云：

第三真实（真实性真实）应净。

又云：

二净谓一者自性清净，由本来清净故；二者无垢清净，由离客尘故。

又论第五《述求品》第三十七偈释曰：

真实谓如也。一自相，无体体无二，此以无分别体为体。二染净相，非寂静者由客尘烦恼故，寂静者由自性清净故。三无分别相，分别不行故。

又论第二《真实品》第一义相云：

非增非减者净染二分起时灭时法界正如是住故，非净者自性无染不须净故，非不净者客尘去故。

又论第三《菩提品》十八偈云：

如前后亦尔（所谓非净由自性不染故），及离一切障（所谓非不净由后时客尘离故），非净非不净，佛说名为如。

此皆谓圆成有清净相，盖本诸经说心性本净之义。故论第六《随修品》第十八偈云：

譬如清水浊，秽除还本净。自心净亦尔，唯离客尘故。

此谓心净非外来，本性净故。然心性言即是真如。故下偈云：

已说心性净，而为客尘染，不离心真如（藏译作法性心），别有心性净。

释云：

不离心之真如别有异心（不净之心）谓依他相，说为自性净清。此中应知说心真如名之为心。（以下更有阿摩罗识之说，但梵藏两本皆无此文。）

此清净心，旧时所谓第九识也。依此文义，乃以真如当之，而显其本净离垢之相。盖真如虽非是心而是心性，因是心性复假说

名心。亲光所谓：

又诸有情心平等性，即是真实，是圆成实自性摄故。……虽为客尘分别所染，非彼体故，不可全舍，可令清净，依此密意说如是言，此心本性清净光洁；心之法性说名为心，非离心法性有异性净心。❶

故真如名心名识，并无不惬。且依唯识古学之义，一切法皆为识性俱是识类而后成其唯识，故于真如亦致识名而可说有九识。此一义也，盖即由真如、法界、心性、本净心之义理次第而不得不立者。❷

唯识今学不立第九识，且谓第八净识名无垢，即旧云第九识者也。此说引《功德庄严经》为证，经谓无垢与圆镜智相应故。❸

然按经文曰：

如来无垢识，是净无漏界。解脱一切障，圆镜智相应。

此实不应依论所解。大圆镜智者，《佛地论》卷四云：

❶ 《佛地经论》卷三。

❷ 《深密测疏》卷十一云："依弥勒宗西方诸师三说：一、菩提流支《唯识论》云，立二种心，一法性心，真如为体，此即真如心之性故名之为心而非能缘，二相应心，与信贪等心所相应。解云，唯识意之性故，识之性故，亦名意识，于理无违，二、真谛立九识，依《决定藏论》《九识品说》，第九阿摩罗此云无垢识，真如为体云云。"按：《决定藏论》即《大论·摄抉择》异译，今《抉择》文无阿摩罗名，但梁译有之。细按其处，适当唐译转依之名。转依者，从解脱二障得名，亦即真如离垢之相也。名之阿摩罗，未见其不可。惟本论立第九识与真如缘起无关，但（一）存心性本净说，（二）以一切是识成唯识说，（三）成一切众生有佛性说（佛性与种姓别）而已。

❸ 《成唯识论》第三。

谓第八净识能现能生智等影像如大圆镜能现世间一切影像，智相应故假说名智。

论卷三云：

此应名大圆镜心，以智相应说名为智。

故无漏智心所，则但名智而已，与智相应第八净识乃名大圆镜也。大圆镜智既为第八净识，若无垢识又为第八净识，即有自体相应过。又云净无漏界解脱一切障，与《佛地》五法中净法界解脱诸垢相同，故以无垢识名法界乃顺经义。如今学谓此是第八净识，即无更立第九之必要，以八识各有净识应有十六识故；然古学立无垢识之意并不尔也。

六、二分

《庄严》之解依、计二性，又有一别义焉。《述求品》依他说能所取各三光，尽列七识七境而无第八。依他、分别二性，俱概括八识，而此文但言前七者，其意参诸《摄论》乃明。《世亲释》（奘译）第四云：

于阿赖耶识亦得安立相见二识，谓阿赖耶识以彼意识及所依止为其见识，眼等诸识为其相识，以一切法皆是识故。

隋译云：

亦成立阿梨耶识为相见二识，意识及依止是阿梨耶识见分，眼等识及一切法是相分，此等即是阿梨耶识体故。

此即以阿赖耶为主，而判前七为能所也。（《中边论》同此）判识为相分、见分，是无著依《中边》所推阐。但在《庄严》

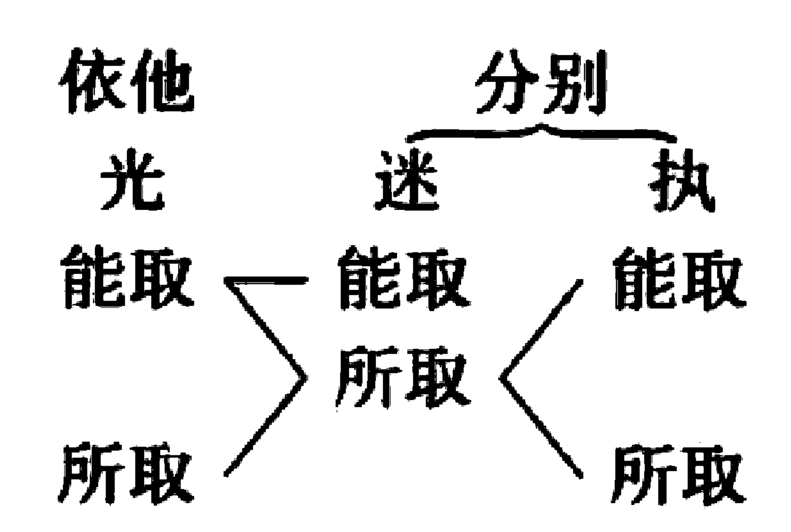
不说相见，而有所取、能取。此二取者，于依他有之，于分别亦有之。论五《述求品》云：

唯有光相而无光体，故世尊不说为真实法。

《随修品》云：

不真分别，于平等法界无二相处而常见有能所二相。

论于依他则云能所取光（《述求品》），于遍计则云能所取迷（《述求品》云，如彼诸幻事譬说二种迷），又云能所取实（《述求品》云，二实应远离）。盖依他似显能所，分别迷执实有能所。反推其义，由遍计中有能所取，而后知依他有能所光为彼所依，亦犹执实根尘我识推知依他现似根尘我识。故分别远离，二光亦息（《述求品》云，如是二光灭譬如调箭皮），能所取既无，所依依他亦离（《述求品》云，离二及迷依）。故能所取随应可是分别，可是依他，有如次表。此又甚异于今学之一点也。



《成唯识》卷八：

有义：三界心心所，无始妄熏。虽各体一，而似二生，谓见相分，即能所取。如是情有理无，说为计执。二所依体，实托缘生非无，名依他起。……圣教说虚妄分别是依他起，二取名为计所执故。

疏家判此义属于安慧，其实可为《庄严论》作注脚也。

七、余论

上从《庄严论》举三数义，无著、世亲之唯识古义已约略可见。难陀谈唯识，谓识所变是所取，所取无故能取亦无；即就依他显似遍计二取而说，本于《庄严》旧义。又真谛立第九识，依计二性皆空，众生俱有佛性（此同《庄严·菩提品》，“一切无别故，得如清净故，故说诸众生，名为如来藏”，即就一切众生说），亦皆本诸《庄严》。故从二家之言犹可见古学也。夫唯识之有古今学，实行解之差别致之，其先后精粗，或可作比较，然而是非未易言也。奘门盛传今学，即概斥旧译为非，是以其为古学而非之欤？抑果译家纰缪之为非欤？译籍梵本不必同一，果可执此衡彼以定其是非欤？今谓无著世亲之学，存于难陀等及真谛所传者更多，寻绎真谛等译籍更易可见。此非可以精当与否而分，亦即不可相是非也。读者或疑吾说乎？请举例以实之。

旧译《中边分别论》云：“虚妄分别有，彼处无有二。此中虚妄分别者，谓分别能执所执。有者，但有分别。彼处者，谓虚妄分别。无有二者，谓能执所执此二永无。”

新译《辩中边论》云：“虚妄分别有，于此二都无。虚妄分别有者，谓有能取所取分别。于此二都无者，谓即于此虚妄分别，永无所取能取二性。”

比较二译，则虚妄分别概括二性于旧译见之，新译乃全不见也。此岂译文之正否？实乃义理之歧义也。新旧译中，若是之例不一而足。，研究唯识古今学者，应知所准则也。

（1924年12月《内学》第1辑）

《二十唯识》白话译本

安立大乘三界唯识，以契经说三界唯心，心意识了名之差别。此中说心意兼心所，唯遮外境不遣相应。内识生时似外境现，如有眩翳见发蝇等，此中都无少分实义。

现在就大乘来建立三界唯识的道理，因为经里面说三界唯心，心和意、识、了不过是名目的差别，（其事实没有两样，唯心可就是唯识。）这里说心，意思间就兼说心所在着，因为说唯字，只欲除去心外的境界，并不欲除去和心一道起来的心所，（所以说唯心不妨心所也说在内，用不着除去他。）（那么，怎样的唯心唯识呢？）内面的识一起来，就会显现出像是在外的境界，很像人眼睛花了或长了翳，便会见得发蝇等形像（在空中）一样，其实，这两件事中间并没有一点实在的境界。（这都是识上的显现，所以说是唯识。）

即于此义有设难言。颂曰：

若识无实境，即处时决定，相续不决定，作用不应成。（一）

论曰：此说何义？若离识实有色等外法，色等识生不缘色等，何因此识有处得生，非一切处？何故此处有时识起，非一切时？同一处时有多相续，何不决定随一识生，如眩翳人见发蝇等，非无眩翳有此识生？复有何因诸眩翳者，所见发等无发等用，梦中所得饮食刀杖毒药衣等无饮等用，寻香城等无城等用，余发等物其用非无？若实同无色等外境，唯有内识似外境生，定处定时，不定相续，有作用物，皆不应成。

就有人对于这层道理假设一种疑难说。颂曰：

假使唯有识而无实在的境界，

那么就应当没有限制一定地方之可言，

（随在什么地方都能见得那回事，）

又应当没有限制一定时候之可言，

（随在何时都能见得，）

又应当没有不限定什么人都能之可言，

又应当没有功用之可言。（一）

论曰：这是说什么道理呢？假使色等识（关于色等的识）起来的时候，不会缘（想到或分别得）离识以外的实在色等，为什么这种识要有一定地方才能起来，并非随处能起？又为什么要一定的时候而非随时能起？又为什么同在一处一时有许多人而不限于某某的识才起来，也像限于眼花有翳的人才见得发蝇等，好眼的就不然？又有什么道理眼花有翳的所见发等就没有他们的用处，又梦里所得着的饮食刀杖毒药衣服等就没有可喝可吃等用

处，又海市蜃楼就没有做城市的用处，而其余的发等（饮食城市等）并非无用？（如都无实在，应当一概无用。）所以，假使都一样的没有色等外面境界，但有内识像是外面境界显现出来，那么，限定地方，限定时候，不限定谁人，有作用的东西，这四层都就不该有了。

非皆不成。颂曰：

处时定如梦，身不定如鬼，同见脓河等，如梦损有用。（二）

论曰：如梦，意说如梦所见，谓如梦中虽无实境，而或有处见有村园男女等物，非一切处。即于是处或时见有彼村园等，非一切时。由此虽无离识实境而处时定非不得成。说如鬼言，显如饿鬼。河中脓满，故名脓河，如说酥瓶，其中酥满。谓如饿鬼同业异熟，多身共集，皆见脓河，非于此中定唯一见。等言显示或见粪等，及见有情执持刀杖遮捍守护，不令得食。由此虽无离识实境，而多相续不定义成。又如梦中境虽无实，而有损失精血等用。由此虽无离识实境，而有虚妄作用义成。如是且依别别譬喻，显处定等四义得成。

就是说唯识，那四层道理也都非不能成功。颂曰：

这也会有时间空间的限定，如在梦中。

也会不限定那一个人，如许多的饿鬼一齐看见脓河等。

也会有用，如梦中遗精。（二）

论曰:“如梦”这一句话，意思说如在梦中所见的，这是说，梦中虽然没有实在的境界，却是有地方便会见着村园男女等物，并不是一切地方都能见得。就在这个地方有时候便会见得那些村园男女等物，亦不是一切的时候都能见得。由这样看来，虽然没有离开识的实在境界，也可以有地方时间的一定限制，这种道理并不是不得成立。如饿鬼这句话，意思是说像那些饿鬼。什么叫脓河呢？河里面都满着脓血所以叫他是脓河，正如同瓶里面满了酥就叫做酥瓶一样。这是说许多饿鬼们共聚在一块儿，因为同样的业力，得着同样的果报，便都看得见脓河，并不是他们中间只有一个鬼见得。等这一个字，是说还有时候会看见尿粪等，或者看见有人拿着刀杖守卫防护着，不教他们得去吃那些东西。由这样看来，虽然没有离开识的实在境界，却是不限定那一个人。这一层也可以成立了。又譬如在睡梦中间，虽然境界不实在，也会有遗失精血等功用。这样，姑且拿各别的譬喻来成立地方时间都有限定等四种道理。

复次颂曰：

一切如地狱，同见狱卒等，能为逼害事，故四义皆成。（三）

论曰：应知此中一地狱喻，显处定等一切皆成。如地狱言，显在地狱受逼害苦诸有情类，谓地狱中虽无真实有情数摄狱卒等事，而彼有情，同业异熟增上力故，同处同时众多相续，皆共见有狱卒、狗、乌铁山等物，来至其所，为逼害事。由此虽无离识实境，而处定等四义皆成。何缘不许

狱卒等类是实有情？不应理故。且此不应捺落迦摄，不受如彼所受苦故。互相逼害，应不可立彼捺落迦，此狱卒等，形量力既等，应不极相怖。应自不能忍受铁地炎热猛焰恒烧燃苦，云何于彼能逼害他？非捺落迦，不应生彼。

又颂曰：

那一切（四层）的事理如在地狱里，

大家同时同地方同看见狱卒等，

能作许多逼害他们的事情，

故四层义理都能发生。（三）

论曰：应当知道，这里是拿一个地狱的譬喻，来显明限定地方、时间等一切道理都能成立。如在地狱里这一句话，是表白在地狱中受逼害痛苦的那些众生（生物），这是说地狱当中虽然没有真的看管地狱的狱卒等等生物，可是生在地狱中间一般生物，因为同样行为所得果报的力量，所以同一个地方，同一个时间，大家都看见有狱卒、狗、乌铁山等东西来到他们的地方作那些逼害他们的事情。由这样情形，虽然没有离开识的实在境界，可是限定地方等等四层义理都能成立。为什么不承认狱卒等是实在的生物呢？这是因为不合道理的缘故。第一层，这些狱卒就不应算是地狱一类，因为他们并没有受像地狱里所受的那样的苦。第二层，（要是算在地狱里呢，）那互相逼害的事实就应当不能成立，因为那些是地狱的生物，这些是狱卒等，两者形体大小能力既然相等，应当没有个会怕，也没有个能使他怕。并且狱卒亦应当自己就忍不了铁地上的热和大火常燃烧着那样的苦等，又怎样会在那里逼害

其余的生物呢？

如何天上现有傍生？地狱亦然，有傍生鬼为狱卒等。此救不然。颂曰：

如天上傍生，地狱中不尔。所执傍生鬼，不受彼苦故。（四）

论曰：诸有傍生生天上者，必有能感彼器乐业，生彼定受器所生乐。非狱卒等受地狱中器所生苦，故不应许傍生鬼趣生捺落迦。

如说狱卒等不是地狱一类就不应当生在地狱里，为什么天上会发现有鸟畜等？照这样看来，地狱也可以有畜生饿鬼做狱卒等。这种辩护是不对的。颂曰：

如天上会有畜生，
而地狱中间就不然。
因为你所主张的地狱中间的傍生鬼，
不能忍受地狱苦的缘故。（四）

论曰：这些（傍生）鸟生在天上的，必定先有一种能够得着那世界快乐的行为，生在那地方，就一定受那世界所有的快乐。但是狱卒等就不会受地狱中世界所生的苦，所以不应允许畜生饿鬼一类生在地狱中。

若尔，应许彼捺落迦业增上力生异大种，起胜形、显、量、力差别，于彼施设狱卒等名。为生彼怖，变现种种动手足等差别作用。如羝羊山乍离乍合，刚铁林刺，或低或昂，非事全无。然不应理。颂曰：

若许由业力，有异大种生，起如是转变，于识何不许？（五）

论曰：何缘不许识由业力如是转变，而执大种？

照这样说，我就可说这是从前所做地狱的行为的力量，生出特别的物质，成功特别的形状颜色质量能力的生物，就说这些就叫做狱卒等。因为要使一般地狱众生生恐怖，变现出种种动手动足等不同的作用。也像那羝羊山忽然离开忽然并拢，又像铁刺林的刺忽然的低下去忽然的高起来。这种事情也是有的，但是在这里，道理上说不去。颂曰：

假如允许是由行为的力量，
而有不同的物质，
生起这样的变化，
为什么不就许是识的变化呢？（五）

论曰：为什么缘故不就许是地狱生物的心里由行为的力量而有这样的变化，却要一定执著那些物质呢？

复次，颂曰：

业熏习余处，执余处有果。所熏识有果，不许有何因？（六）

论曰：执捺落迦由自业力，生差别大种，起形等转变。彼业熏习理，应许在识相续中，不在余处。有熏习处汝便不许有果转变，无熏习处翻执有果，此有何因？

其次，颂曰：

（你说）行为熏习在心内，

而执定心外有形等的变化。

何以不就许在所熏的识内，

有这样的变化？（六）

论曰：你固执地狱是从自己行为的力量生出不同的物质，而起形状等的变化。但是那个行为的熏习，按理应当允许在心理上，不应当在心外。有熏习的地方（心内），你不许有形状等转变，无熏习的地方（心外），你翻执著有形等转变，这有什么理由呢？

有教为因。谓若唯识似色等现，无别色等，佛不应说有色等处。此教非因，有别意故。颂曰：

依彼所化生，世尊密意趣，说有色等处，如化生有情。（七）

论曰：如佛说有化生有情，彼但依心相续不断，能往后世，密意趣说，不说实有化生有情。说“无有情我，但有法因”故。说色等处，契经亦尔，依所化生宜受彼教，密意趣说，非别实有。

有佛说的话可以作理由。这是说，假如但有识像那些色等显现在识以外，并没有别的色等，那么，佛就不应当说实有色等“处”种类的法门。这种佛说，不成这里的理由，因为那里面含有别的意思的缘故。颂曰：

佛依着他所教化的众生，

含着深密的意思，

说有色等“处”种类的法，

如同（说）“变化所生的众生”一样。（七）

论曰：像佛说有“化生众生”，这不过依着心的相续不断能往到后世去的密意来说，并不是说实有那化生众生。因为常说“没有众生，但有各样的事”的缘故。说“色等‘处’种类的法”的经文，亦是这样，佛依着他所教化的众生应当受那样的教，就含了深密意思而说，不是另外实有的。

依何密意说色等十？颂曰：

识从自种生，似境相而转。为成内外处，佛说彼为十。（八）

论曰：此说何义？似色现识从自种子缘合转变差别而生，佛依彼种及所现色，如次说为眼处、色处。如是乃至，似触现识，从自种子缘合转变差别而生，佛依彼种及所现触，如次说为身处、触处。依斯密意说色等十。

依着那一种深密的意思说色等十“处”呢？（色声香味触眼耳鼻舌身共十。）颂曰：

识是从自己的种子发生，
并且显现像外面境相而起。
佛为要成立内外“处”种类的法，
依着这种密意说那些为十处。（八）

论曰：这是说什么意义呢？像色显现的识，从他自己的种子因缘和合转变不同而发生，佛就依着那个种子同他所显现的色，顺着次序就说做眼处色处。像这样子，一直说到像触显现的识从他自己种子缘合转变差别而生，佛依着那个种子同所显现触觉顺次说为身处触处。依着这种深密的意思说色等十。

此密意说有何胜利？颂曰：

依此教能入，数取趣无我。所执法无我，复依余教入。（九）

论曰：依此所说十二处教，受化者，能入数取趣无我。谓若了知，从六二法，有六识转，都无见者乃至知者，应受有情无我教者，便能悟入有情无我。复依此余说唯识教，受化者能入所执法无我。谓若了知唯识现似色等法起，此中都无色等相法，应受诸法无我教者，便能悟入诸法无我。若知诸法一切种无，入法无我，是则唯识亦毕竟无，何所安立？非知诸法一切种无，乃得名为入法无我，然达愚夫遍计所执自性差别诸法无我，如是乃名入法无我，非诸佛境离言法性亦都无故名法无我。余识所执此唯识性，其体亦无，名法无我。不尔，余识所执境有，则唯识理应不得成，许诸余识有实境故。由此道理，说立唯识教，普令悟入一切法无我，非一切种拨有性故。

这样深密意思的说，究有什么利益呢？颂曰：

依了这个教理，

就能悟入“众生无我”。

另外所执的“法无我”，

又依着其余的教理悟入。（九）

论曰：依了这里所说的十二处教理，受教化的人就能悟入众

生无我。这是说，若懂得从六种二样法有六识起来，并没有真能见的“我”，以至于真能知的“我”，应当受众生无我教训的，就能悟人众生无我。再依着其余所说的唯识教理，受教化的人便能悟人所执著的法是无我。这是说，若明白了知但从识显现像色等法起来，这里面完全没有色等相貌的法，那应当受诸法无我教训的人，就能悟人诸法无我。假使要知道诸法一切都无才悟人法无我，那么，这样唯识的道理也是究竟没有的，又从那里能建立呢？这并不是懂得诸法一切都无，才能说为人法无我，不过是要通达愚夫虚妄分别所执著的那些自性的法（本身）分别的法（各方面）都是无我，这样才可以说人法无我，并不是连诸佛的境界离言的法性也都没有才说是法无我。但是另外的识要执著这唯识自身呢，那也是没有实在的，这也名为法无我。不是这样呢，余识所执著的境就会有，那么唯识的道理应当不得成立，因为承认另外诸识有实在的境界故，由这样道理说立唯识教义普遍的使人悟人一切法无我，并不是无论什么会有的事体都在排除之列。

复云何知佛依如是密意趣说有色等处，非别实有色等外法为色等识各别境耶？颂曰：

以彼境非一？亦非多极微，又非和合等，极微不成故。（一〇）

论曰：此何所说？谓若实有外色等处，与色等识各别为境，如是外境或应是一，如胜论者执有分色；或应是多，如执实有众多极微各别为境；或应多极微和合及和集，如执实有众多极微皆共和合、和集为境。且彼外境，理应非一，有分

色体，异诸分色不可取故；理亦非多，极微各别，不可取故；又理非和合，或和集为境，一实极微理不成故。

再难说，怎样知道佛是依着这个深密意思说有色等处，并非另外有色等外法分别的做色等识的境界呢？颂曰：

因为那个外境界不是一个整个的，

也不是许多极微细的（分子），

又不是（极微）和合成的，

因为极微这样东西就不能成立的缘故。（一〇）

论曰：这是说什么？是说假使实在有心外色等处，各别的对于色等识做（他们的）境界，这样外境或者应当是一个整个的，如外道胜论一派的人主张“有部分的”色；或者应当是多分的，如主张实在有许多极微分别的来做境界；或者应当说许多极微的和合起来或和集起来，如主张实在有许多极微的物质都和合和集来做境界。但是，第一层外境按着道理就不应当是一个整个的，因为那些“分”色以外另有个有分色体，这是得不着的；道理上亦不是多的，说极微种种各各不同，又是得不着的；又道理上不是和合或者和集成为境界的，一个一个实在极微细的，道理上就不成立故。

云何不成？颂曰：

极微与六合，一应成六分，若与六同处，聚应如极微。（一一）

论曰：若一极微六方各与一极微合，应成六分，一处无容有余处故。一极微处，若有六微，应

诸聚色如极微量，展转相望，不过量故，则应聚色亦不可见。

何以说极微在道理上不能成立呢？颂曰：

一个极微同另外六个极微相合，

就应当有六个部分（方面）。

假使说一个极微同另外六个极微同在一块儿（没有六方面），

那末，聚合起来的东西也应当同那个原来极微一样大。（一一）

论曰：若是一个极微六方面的各方面同其余的一个一个极微相合，就应成为六个部分，（不得谓之极微。）因为在每一方面不能再容有其他方面的缘故，所以要有六方面。假使就在一个地方有六个极微，那末，聚合起来的东西也应和极微一样分量，互相看来总不超出那个分量的缘故，那么，和合的东西（如山河大地）也就和极微一样的不能看见了。

迦湿弥罗国毗婆沙师言，非诸极微有相合义，无方分故，离如前失。但诸聚色有相合理，有方分故。此亦不然。颂曰：

极微既无合，聚有合者谁？或相合不成，不由无方分。（一二）

论曰：今应诘彼，所说理趣，既异极微无别聚色，极微无合，聚合者谁？若转救言，聚色展转亦无合义，则不应言，极微无合，无方分故。聚有方分亦不许合，故极微无合不由无方分。是故一实极微不成。

迦湿弥罗国的毗婆沙师说，并非这些极微有相合的道理，因

为没有方分的缘故，可以免了上面的过失。但是这些聚色就有相合的道理，因为有方分的缘故。此样说法也是不对的。颂曰：

聚极微既然没有相合，

聚色之有相合是怎样来的呢？

或者，相合的不成功，

不是因为没有方分。（一二）

论曰：现在应当问他，所说的道理，既然离了极微没有特别的聚色，极微没有相合，那么聚色的相合又怎成功呢？若是转过来辩护说，聚色相望也没有合的意义，那么，不应说“极微没有相合，因为没有方分的缘故”。因为聚有了方分也不见得就可以相合，所以极微的无相合不因为没有方分。是故一个实在的极微不能成立。

又许极微合与不合，其过且尔。若许极微有分五分，俱为大失。所以者何？颂曰：

极微有方分，理不应成一。无应影障无。聚不异，无二。（一三）

论曰：以一极微六方分异，多分为体，云何成一？若一极微无异方分，日轮才举光照触时，云何余边得有影现？以无余分光所不及。又执极微无方分者，云何此彼展转相障？以无余分他所不行，可说此彼展转相碍。既不相碍，应诸极微展转处同，则诸色聚同一极微量，过如前说。“云何不许影障属聚不属极微？”“岂异极微，许有聚色发影为障？”“不尔。”“若尔，聚应无二，谓若聚

色不异极微，影障应成不属聚色。”觉慧分析安布差别，立为极微，或立为聚，俱非一实。

又允许极微合或不合，他的错处且如上所说。若是允许极微有分无分，两者也都是大错。这是什么理由呢？颂曰：

极微有方面部分，

按理不应当成为一。

无方面部分，应当影障都无。

聚不异极微，应当也无影障。（一三）

论曰：因一个极微既然六方面各有不同的部分，便是以多部分为其体，何以说他成为一个呢？若是每一极微没有不同的方面部分，那么，日轮才发光来照着的时候，何以其余的一边得有影子现出来呢？因为此外没有一部分是光所不能照及的，(就不应有影子。)又有人执著，极微没有方分的，何以彼此相望互相障碍？因为此外没有一部分是其他所不能到的，而可说彼此相碍的道理。既不互相障碍，应当这些极微相望同在一处，那么，这些色聚起来也还是一极微的分量，其过失如前所说。（若与六同处，聚应如极微），“（外）何以不允许影与障属于聚色不属于极微？”“（内）难道在极微以外可允许有聚色发影为障吗？（聚由极微成，非有别外聚。）”“（外）不是这样（意谓极微与聚质同）。”“（内）那么，聚色也应当没有影和障，这就是说聚色与极微没有不同，影障既不属极微，也就应当不属聚色。”要知道这是人心思上分析安立布置的不同，立为极微，或立为聚色，都没有一个而且实在的东西。

何用思择极微聚为，犹未能遮外色等相？此复何相？谓眼等境，亦是青等实色等性。应共审

思，此眼等境，青等实性，为一为多？设尔，何失？二俱有过，多过如前，一亦非理。颂曰：

一应无次行，俱时至未至。及多有间事。并难见细物。（一四）

论曰：若无隔别，所有青等眼所行境，执为一物，应无渐次行大地理，若下一足至一切故。又应俱时，于此于彼，无至未至。一物一时，理不应有得未得故。又一方处，应不得有多象马等有间隙事。若处有一，亦即有余，云何此彼可辨差别？或二如何可于一处有至不至，中间见空？又亦应无小水虫等难见细物。彼与粗物同一处所，量应等故。若谓由相此彼差别，即成别物，不由余义，则定应许此差别物，展转分析成多极微。已辨极微非一实物，是则离识眼等色等，若根若境，皆不得成。由此善成唯有识义。

（外）现在可用不着议论极微聚色这些话，你对于外色等等的相可还不是没有破除了？（内）这又是怎样的呢？（外）是说眼等的境界，也就是青黄等实有的色等性（相）。（内）这应当大家详细地想一想，这眼等境、青黄等实有的性，还是整个的呢？还是部分集合的呢？（外）假设是一是多，又有什么过失？（内）说一或多都有过失，说多的过失，如前已经说过（见第十颂以下），说一也不合道理。颂曰：

说是整个的一，

应当没有依次走路的道理，

应当没有同一时候会有走到有走不到的事。

又应没有许多象马合拢来中间有空隙的事。

并且应当没有难看见的微细东西。（一四）

论曰：若所有青黄等眼所能见到的境界，没有彼此部分的分别，执定他是一个整个的，应当没有渐渐依次在大地上走路的道理，因为走了一只足，就会到了一切的地方的缘故。又应当在同一个时候这个地方那个地方没有走到走不到的说法。一样东西在一个时候依理不应当有得未得的缘故。又，一块地方应当不得有许多象马等合拢来中间有空隙的事。假使那地方有一马，也就会是有那个象，有象的地方也就会有那个马，怎样可以说彼此还能辨出差别？或者这二种怎样可在一处有到有不到而中间见出空处来呢？又应当没有像小水虫那样难以看见的微细东西。因为那些和粗东西是同在一处，其分量应当相等的缘故。若是说从相一方面彼此有分别，所以就成了别的对象，并不是另外有道理，那么，就应决定允许这（相）分别不同的东西，就可以互相分析而成了许多微细。以前已经辨了极微不是一个实在东西，这样看来，若是离了识的眼等色等，或六根或六尘，都不得成立，由此就很好成立了“唯识”的道理。

诸法由量刊定有无，一切量中现量为胜。若无外境，宁有此觉我今现证如是境耶？此证不成。颂曰：

现觉如梦等。已起现觉时，见及境已无，宁许有现量？（一五）

论曰：如梦等时，虽无外境，而亦得有如是现觉。余时现觉，应知亦尔。故彼引此为证不成。又若尔时有此现觉，我今现证如是色等，尔时于境能见已无。要在意识能分别故，时眼等识必已谢故。刹那论者有此觉时，色等现境亦皆已灭。如何此时许有现量？

（外）一切的现象都是从知识来决定有没有，一切的知识中都是以直接经验的知识为最胜。若是没有外境，那里会有我现在直接经验到这样的境界的分别呢？这种证据不能成立。颂曰：

直接的知觉如在梦中等。
生起这样知觉的时候，
能经验的和所经验已经没有了，
那里可以允许有直接经验的知识？（一五）

论曰：例如做梦的时候，虽然没有外境，可是也得有这样直接经验的知觉。在梦以外醒的时候，直接经验的知觉应当知道也是一样。所以他引这个作证据就不能成立。又如在那时候有这种“我现在能直接明白有这样的色等”直接经验的知觉，要知道也就是在那时候对那境界能经验的事已经没有了。因为必须到意识才能分别有没有的缘故，等到分别的时候，眼等识倒又早已过去了。主张刹那论的人，也说等到有这种知觉的时候，色等显现的境界也都早已消灭了。怎样这有知觉的时候还允许有直接经验的知识呢？

要曾现受意识能忆，是故决定有曾受境，见此境者许为现量，由斯外境实有义成。如是要由

先受后忆，证有外境，理亦不成。何以故？颂曰：

如说似境识，从此生忆念。

论曰：如前所说，虽无外境，而眼识等似外境现，从此后位与念相应，分别意识似前境现，即说此为忆曾所受。故以后忆，证先所见实有外境，其理不成。

依着道理，一定从前曾有过直接感觉，后来意识才能够记忆，因（我们有记忆）决定就有曾经感觉的境界。而能感觉这种境界的便说他是直接经验，由这样情形，识以外实有境界，这一层意思可以成立了。按这样说“要先感觉而后记忆”来证明有外面的境界，这在道理上也不能成立。这是什么缘故呢？颂曰：

如从前说过的，

是心里显现似外面的境界，

而从这样后来生起记忆。

论曰：像从前说过的，虽然没有外面境界，却是眼识等像是外面境界而显现的，从此后来和所谓“念”的一种心理作用相应，而分别意识就像从前的境界显现，就说这样情形是记忆从前所感觉的。所以用后起的记忆来证明以前所看见的是实有识外的境界，这在道理上是不能成立的。

若如梦中虽无实境而识得起，觉时亦然，如世自知梦境非有，觉时既尔，何不自知？即不自知觉境非有，宁如梦识实境皆无？此亦非证。颂曰：

未觉不能知，梦所见非有。（一六）

论曰：如未觉位，不知梦境非外实有，觉时乃知，如是世间，虚妄分别，串习昏熟如在梦中，诸有所见，皆非实有，未得真觉，不能自知。若时得彼出世对治无分别智，即名真觉。此后所得世间净智现在前位，如实了知彼境非实。其义平等。

（外）若是说“像在睡梦中虽然没有实在的境界而能有心理作用起来，在觉悟的时候也是一样”，但是好像世人自己知道睡梦中的境界是没有的，醒觉的时候既还是那样，何以就不能自己知道？既然不能自己知道醒觉时的境界是没有，又那里知道梦里识所生的实在境界都没有呢？这也不成证据。颂曰：

没有醒觉的时候不能知道，

梦里所见的是没有。（一六）

论曰：如没有醒来的时候，就不知道梦里的境界并非在外面实有的，一定要醒的时候才知道。像这样在世间颠倒（虚妄）的分别习惯了、昏迷了，如同在睡梦中一样，那些所有的经验（本来）都不是实有的。可是还没有得着真正的觉悟，所以不能自己知道的。若是一个时候得到那出世间可以对治的无分别智，这才叫做真正觉悟。从此以后又会得到世间的净智现前，那时便真的了别知道那境界不是实在（与梦无异）。这两层事理是一样的。

若诸有情，由自相续转变差别，似境识起，不由外境为所缘生，彼诸有情近善恶友，闻正邪法，二识决定，既无友教，此云何成？非不得成。颂曰：

展转增上力，二识成决定。

论曰：以诸有情自他相续诸识展转为增上缘，随其所应二识决定。谓余相续识差别故，令余相续差别识生，各成决定，不由外境。

如果那些众生都各从他们自身的变现不同而有像境界的心理生起来，并不从外面的境界做“所缘”而生，但是那些众生靠近好朋友听得好教训，或靠近坏朋友听得坏教训而决定有善恶二识，假使没有（外面的）朋友和教训这样的事，又怎能成功呢？（辩者意谓友教来自外境，非心内所生。）这并非不能成功。颂曰：

相互感应的力量，

而善恶二识会成决定。

论曰：因为那些众生从自身和他身的心理相互的做“一种有力的因果关系”（增上缘），就随事适当的有善恶二识的决定。这是说因这一众生的不同心理会叫另一众生的不同心理生了起来而各自决定，并不要从外境才生。

若如梦中境虽无实，而识得起，觉时亦然，何缘梦觉，造善恶行，爱非爱果，当受不同？颂曰：

心由睡眠坏，梦觉果不同。（一七）

论曰：在梦位心，由睡眠坏，势力羸劣。觉心不尔。故所造行，当受异熟胜劣不同，非由外境。

如果说“像在睡梦中虽然没有实在的境界，而识仍旧能起来，醒的时候也是一样”，何以在梦的时候和醒的时候造作善恶的行为，将来所受的结果会有好与不好的不同呢？颂曰：

心因被睡眠所坏，

梦中和醒来的果报不同。（一七）

论曰：在睡梦的时候，心因被睡眠所坏而势力微弱。醒来时候的心可就不然。所以这两个时候所造的行为，将来受报也就有胜劣的不同，这并不是依外面的境界而然。

若唯有识，无身语等，羊等云何为他所杀？若羊等死不由他害，屠者云何得杀生罪？颂曰：

由他识转变，有杀害事业。如鬼等意力，令他失念等。（一八）

论曰：如由鬼等意念势力，令他有情失念得梦，或着魅等变异事成；具神通者意念势力，令他梦中见种种事，如大迦多衍那意愿势力，令婆剌拏王等，梦见异事；又如阿练若仙人意愤势力，令吠摩质呾利王梦见异事。如是由他识转变故，令他违害命根事起。应知死者，谓众同分，由识变异，相续断灭。

若只有心理作用，没有举止和言语等，羊等怎么会被他人所杀呢？假使羊等之死并不是由他人所杀，屠人又怎么得到杀生的罪呢？颂曰：

由他人心理转变，
而有杀害的事业。
譬如鬼等意力，
能叫他人失念等等。（一八）

论曰：像从鬼等意思的势力，能使其余众生失念得梦，或遇着魅等等变异之事；又具有神通者意思的势力，能叫其他的人梦里看见种种事情，例如大迦多衍的意愿势力能叫婆剌拏王等梦里

看见奇异的事；又如阿练若仙人的意愤势力能叫吠摩质呾利王梦里看见奇异的事。像这样由他人心理转变的缘故，就能叫此人有违害命根的事起来，（这就是死。）应当知道所谓“死”，不过是说因心理的改变，众同分（类别的事实）本来相续着的，而今断绝了而已。

复次颂曰：

弹咤迦等空，云何由仙忿？意罚为大罪，此复云何成？（一九）

论曰：若不许由他识转变增上力故他有情死，云何世尊为成意罚是大罪故，返问长者邬波离言，汝颇曾闻何因缘故，弹咤迦林末蹬伽林羯陵伽林皆空闲寂？长者白佛言，乔答摩，我闻由仙意愤恚故。若执神鬼敬重仙人知嫌为杀彼有情类，不但由仙意愤恚者，云何引彼成立意罚为大罪性过于身语？由此应知但由仙忿，彼有情死，理善成立。

其次，颂曰：

弹咤迦等变成空地，

怎么会从仙人气忿而然？

意罚是大罪，

又怎样会成立呢？（一九）

论曰：若是不允许“因为此众生心理转换改变的力量而能叫彼等众生死”，何以佛在经里面，因为欲成立“意罚是大罪”一层道理，而返问长者邬波离说，你曾经听见为什么缘故弹咤迦林末

蹬伽林羯陵伽林都空旷清闲寂寞呢？长者对佛说，乔答摩（佛的姓），我听说是因为修道人的意念忿恨的缘故。若是主张敬重修道的神鬼知道他所恨的而替他杀那些众生，不仅由修道人的意念忿恨，何以佛要引这一件事来成立意罚是大罪性而有甚于身罪、语罪呢？由此应当知道但由修道人的忿恨以致彼众生于死，这在道理上才很妥当的成立。

若唯有识，诸他心智，知他心不？设尔，何失？若不能知，何谓他心智？若能知者，唯识应不成。虽知他心，然不如实。颂曰：

他心智云何知境不如实？如知自心智。不知如佛境。（二〇）

论曰：诸他心智云何于境不如实知？如自心智。此自心智云何于境不如实知？由无知故。二智于境各由无知所覆蔽故，不知如佛净智所行不可言境。此二于境不如实知，由似外境虚妄显现故，所取能取分别未断故。

若是只有心理作用，试问一切“他心智”能够知道他人的心吗？假设如此，又有什么过失呢？若是不能知道他人的心，何以说是他心智？若是能够知道他人的心，唯识应当不能成立。虽然能够知道他人的心，但是不能和实在他心一样。颂曰：

他心智怎样知道外境界而不能如实知道呢？

譬如知道自心智。

因为不能知道如佛所知的境界。（二〇）

论曰：一切他心智何以说对于境界不能如实知道呢？这譬如

"自心智"。这"自心智"何以说对于境界不能如实知道呢？因为痴迷的缘故。"他心智和自心智"对于境界各由痴迷所遮盖的缘故，就不能知道像佛的净智所行的那样离言（自性）境界。所以这"他心智和自心智"对于境界就不能如实知道了，这因为像是外面境界颠倒显现的缘故，所取（指物）能取（指主观）分别没有断绝的缘故。

唯识理趣，无边抉择，品类差别，难度甚深。非佛谁能具广抉择？颂曰：

我已随自能，略成唯识义。此中一切种，难思佛所行。（二一）

论曰：唯识理趣品类无边，我随自能已略成立。余一切种非所思议，超诸寻思所行境故。如是理趣，唯佛所行。诸佛世尊于一切境及一切种，智无碍故。

唯识的道理抉择没有边际，种类也很不同，道理很深，难以测度。若不是佛，那个能具广大的抉择呢？颂曰：

我已经随着自己的能力，
略微成立唯识的道理。
这里面的一切种类，
难思议得到佛所行的境界。（二一）

论曰：唯识的道理品类没有边际，我随着自己的能力已经略微成立一点。其余的一切种类不是能够思想议论到的，超过一切寻求思想所修行境界的缘故。像这样的道理，只有佛所能行。一切佛世尊的智慧对于一切的境界和一切的种类，没有障碍的缘故。

【整理者附识：《唯识二十论》，世亲造论，玄奘原译。吕澂先生的白话译本，题“二十唯识白话译本”（吕先生讲述的抄录本，经吕先生亲自校改），只有白话译文，没有原文，并且白话译文也只有“点顿”式断句。这次整理，依据《藏要》，将原文分段列入白话译本中，并将原文、白话译文一并标以相应的新式标点。另，“译本”抄录中的个别笔误也予改正。——肖永明】

（《世界哲学》2009年第1期）

安慧《三十唯识释》略抄

引言

唯识有古今学，非徒立说先后精粗之别已也。传习根本诸论又各异文焉。此说证之我国新旧诸译而信，证之西藏新译亦信，今得亲接梵本乃尤信。传世亲唯识论者，旧称十大师。然唯护法说备东土。安慧书存藏卫，余见称引，鳞爪而已。安慧一家传承更久，故晚唐以后，犹得流布西藏，大畅厥宗。《三十唯识》译籍存者，有本颂，有释论（安慧），有论疏（律天），备三类焉。然其梵本湮没千年，不可得也。四载前（西纪一九二二年），法人莱维 Sylvain Lévi 重游尼泊尔，得见皇家藏书，有梵文《三十颂释》写本，审其题尾，俨然安慧论也。亟乞诸王师影写而归，为梵学者讲习于巴黎大学。三年（西纪一九二五年），校讫，附世亲《二十唯识论》梵本（亦得诸尼泊尔），题《成唯识》，合而刊行。同时日人榊亮三郎亦校《三十论》首六叶载诸《艺文杂志》（第十七卷第五号），增田慈良又就论前序分比较梵藏汉译，著为论文，载诸《学苑杂志》（第二号）。于是安慧释论原本广播世间，余亦得备致诵览。因知梵本与藏译最近（据莱维校刊，梵本第六七页多

有缺文，余与藏译出入甚微），所据本颂，文意大同，独与唐译时相径庭终不可合。古今学异文之说，于此乃定谳也。至于循释通颂，比较研求，复备数益焉。

其一，得以窥见安慧所传本颂之特征也。西方造颂，撮要填词，每每文言简拗，寻解游移，长行分疏，而后楷定，是为训释。西方造论，逐本著文，随标随释，常不别举。全文割裂，意义洞然，是为章句。一家传本异文之意，即存于训释章句之间。故孤颂异同无从解说，有论广成乃可知耳。今由安慧释论推颂，传本特异之处，莫不了然，是一利也。（莱维印本顺释所牒颂文，提行排列，颇醒眉目。但仍有小疵应改。如三十五页第十七颂末句重提两处，又全篇引颂亦复提行，皆生混淆。但此犹无关文旨。若我国旧译释论另提论本于前，至于释文标牒皆不区分，因以晦失意义不少。唐译《二十唯识论》亦不免此，诚憾事耳。）

其二，得以寻绎唐译本颂之真相也。唐译《唯识三十颂》，杂入科文征起，盖是《成唯识论》摘出。文意与护法解说最符，疑即一家传本，以无佐证，未能定也。得安慧论而后晓然译本之果为别传。不宁唯是，凭借梵本颂法推勘唐翻，又见译文尚不尽实，所谓别本真相，乃另有在焉。盖西方颂法有多体裁，此三十颂用首卢迦体，八言一句，二句一行，二行一颂，用韵短长一一有则。颂文随顺，或省文（如安慧传本第十颂，列善心所名目无舍，但云俱），或增字（如第十七颂末句一切唯识，末加是字乃足八言），或倒缀名目（如第十二颂，六烦恼中，见前于疑），或多致牒言（如第三、四、五颂解藏识，凡五以彼字牒前文），或成单句（如解藏识有二颂三句，递至第八颂解六识遂成单句，不满一颂），或有剩词（如第七颂首句末剩一余字，属下句触等），是皆屈曲立言，不

能如散文之顺畅。至于转译，限制五言，又非恰顺颂本，愈违原意。有如唐译，详其所略，损其游词，顺从文理，厘然有式，此亦便于观览之至也。然而增损稍过，面目即失。其细者，如第二十颂彼彼分别，译作遍计。返译梵文，则多一韵不合颂法，又与前后称分别者义不相随。其甚者，如第二十四颂解三无性，并译两句不足一颂，又增后由远离前两句。返译梵文，皆成蛇足，而次颂三句本解第三无性，乃别科判漠不相关。若是种种，为例甚多。译文善巧未见其失，格量梵本而知有过不可掩也。必加披疏，乃得异本之实。则如心所中悔、眠等为不定。（安慧本颂云“悔眠亦如是”，此“亦如是”三字论无解，即是余文，改为不定不破颂式。）又如第三能变缘境为性等（安慧本云“第三若六种，境能缘者是”，多有余词，改为性相亦不破颂式），真是传本异文耳。故由安慧论格量唐译，真相乃明，是二利也。（因此又知新译唯识诸籍，传今学本，而译文敷衍，与旧译古本情形略同。直据其文以相是非固难得其平耳。）

其三，得以推想世亲本颂之原文也。谓安慧所传本颂为古学本，不必即当世亲原文，但推想原文亦必与是最近。奚以见其然也，唐译《三十论》以前有《转识论》（旧传陈真谛译），即三十颂一家之释。译义虽多乖违，但依安慧论勘，此释应在前出（安慧论每云复次，即存旧说。《转识论》所解，数见安慧论复次文中，其为前出之作可知），所释本颂必近原文。今以安慧颂本相较，如出一手。若第七识思量为性（唐译本乃云性相），余触等是余之触（唐译本余作实字，乃可云余及触），悔眠等是随惑（唐译本乃作不定），出世智无能缘心（唐译本乃作不思议），为例皆同，从而可知安慧本之近于原文也。复次，释原文者异义纷披，势必原

文涵此种种契机，乃有生发。今即准此勘安慧本，如第六颂，一家解，末那与四惑相应，又是无覆无记（《转识论》）。此必原本四惑与无覆无记相次为文，乃有此解。勘安慧本云云，则恰合也（唐译本乃出无覆无记于后）。又如第十颂，一家异解，善心所但有十种。此必原本名数不全乃生此说。勘安慧本云云，又恰合也（唐译本具出行舍名目善法十一即不容异解）。又如第二十颂，一家解，所分别境是无体，故成唯识（《成唯识论》卷八，又《转识论》），此必原本无字可承所分别言，乃生此解。勘安慧本云云，又恰合也（唐译本所分别下云由此彼皆无义势则隔）。今世亲三十颂原本虽不可见，得安慧本想象髣髴，此三利也。

其四，得以探求世亲颂文之古义也。如上辨析古今传本不同，非仅备文字考订而已。窃谓理解所资，文义相涉，非见古本亦不得古义也。余非偏爱于古，治此学多年，出入注疏，彷徨旁论，繁琐附益之说备为困缚，而后痛感有直探骊珠之要，舍是则治丝愈棼也。注疏之说，条理细微是其所胜，而悬想之谈每每掩其精采。如《成唯识论》，糅十家之书者也，于十家说即应有辨，乃疏家时称难陀云云，今勘多出安慧，其间是否相因虽不可知，然如旧说，则失之安慧也。又每称安慧云云，今按多得其反。如说见相分是遍计，安慧但言分别所取二取遍计，不说见相也。（余有多处勘文可知。）大处已乖，释文尤甚。如三类识变本指其事，解为能变则属法体，以至因果二变释意纠纷，卒不可解（勘下出安慧论文短长自辨）。是其辞愈繁而意愈蔽，安所得颂本义乎、又旁论推征，是护法说精华所寄。今以安慧论勘《成唯识》，大抵释文十同五六，其他异义多在旁论。如种子，如四分，如三依，如四缘，安慧论不一言，盖皆其后出也。论以明颂，不得本义，则

偏详旁论犹病流漫，况复注疏曼衍其辞者乎？故治此学应知本，即非明古义不为功也。安慧论释不繁，坚守家法，如释识变则从《中边》，释心所则从《集论》《五蕴》，释三性又从《摄论》，理解一贯，古义之说其在兹乎！呜呼，无著、世亲之学亦久蔽矣！唐疏复兴，启迪甚盛，然而有志之士研钻莫入，每望望然去之。虽不敢非薄精深，但云繁奥难解耳。夫以繁难为精深，此学不将愈晦欤！今谓古疏之说应别为唐人学治之，若明西土论书，则必由古义直接得之。有安慧论启此端绪，是四利也。

兹篇抄译安慧释论，以明本颂为主。出其训释章句，达意而止，余悉从略。颂文对校梵藏翻译，释论多依藏译（内院树因研究室藏本安土版），以其译意更明畅也。此皆讲次所出，未暇覆勘，脱误不免，愿识者指正之。

略抄

为使迷谬人法无我者正解人法无我，故创兹《三十唯识论》。此中使解人、法无我者，为断烦恼及所知障故。如是贪等诸烦恼由我见生起故，人无我对治萨迦耶见，彼断则一切烦恼断。法无我对治所知障，彼障则断。使断烦恼及所知障者，为得解脱乃一切智故。诸烦恼障得解脱，故断彼则证解脱。所知障是诸染污无知，于一切所知中碍彼智转，故断彼则一切所知无著无碍智生，证一切智。复次，执人法者不能正知唯心，为使解人、法无我次第得人一切唯识，故创兹论。复次，或执所知如识，亦有实体；或执识如所知，世俗虽有胜义则无，遮兹偏执，故创兹论。

施设我及法，各别种类起。

具足应言于世间及论议中（有各别种类）。

彼皆由识变。

此贯初句，施设我及施设法，是为施设我、法。言各别种类者，谓有多种。若我，命者，生者等，是施设我。若诸蕴界处，色受想等，是施设法。两类施设皆以识变为性，非有实体，离识变外无诸我法故。变谓变异，若因刹那灭同时，成就与彼不离果性，是为变。此中由我等分别、色等分别摄植习气故，从藏识生起分别现似我等、色等。此中虽无外我、外法，而由分别似外，无始时来施设我、法而转，譬如翳目见发、绳等。言施设者，谓于彼处施设所无为有。是故识自性外无诸我法，此等即遍计性，胜义无有。但为施设所依识变自性不无。

未知识变复有几种，今分别说。故云：

此变又三类。（第一颂）

若处施设我法，复有因性果性不同。此中因变者，谓即藏识中异熟、等流习气滋长。果变者，谓由宿业招引圆满，异熟习气得起，而有余生藏识现行。又等流习气得起，而有转识染污意及藏识现行。此中由善不善转识，于藏识中生异熟习气。由无记（转识）及染污意生等流习气。

又复未知三类是何，今分别说。故云：

异熟与思量，及于境了别。

彼三类变，所谓异熟，所谓思量，所谓于境了别。此中善不善业习气成熟力故，引果现行，是为异熟。又染污意以常时思量为性，是曰思量。六识各别现似色等境界，是为于境了别。

是等自性是何，以次当说。故云：

此中名藏识、异熟、一切种。（第二颂）

云此中者，次前所说三类变中。云名藏者，谓即名彼藏识，即彼识为异熟变。彼是一切杂染种子所依为藏。云藏，云依，异门施设。复次，此中摄藏一切法为果性，一切法中摄藏此为因性，故名为藏。了别为识。于一切界趣生类中，由善不善业成熟为异熟。一切法种子所依为一切种。若转识外别有藏识，应说所缘及行相，无所缘行相不成识故。此虽不无，然不可分别。所以者何？藏识内有执受了别，外有行相不断器界了别，两类生起。此中内执受者，谓爱著遍计性者习气，及所依（身）俱有诸根名色。彼为所缘甚微细故。

不可知执受，彼及处了别。（藏译顺释，作“彼执受及处，了别不可知”。）

执受何等不可知，又依处了别不可知故，是为藏识执受及处不可知。此中执受者，谓所执受，亦即我等分别习气及色等法分别习气。藏识有彼习气故，乃执受我等分别、色等分别，故名彼诸分别习气以为执受。于此受此，不可知故，说彼执受不可知。处了别者，谓器世间分别。彼亦难知，又复行相不断而起，故说不可知。如是此识所缘行相不断而起，入灭尽定时亦成就此故。

由如是说藏识决定是识，必与心所相应，应说此心所是何等，复有几种，又得常时相应否耶？故云：

常与触、作意、取、想、思相应。（第三颂）

云常者，谓藏识恒时与彼触、作意、受、想、思五遍行法相应。（颂中）取即是受。此中触者，由三和合分别诸根变异，是受所依为业。作意者，令心生起，于所缘持心为业。受者，领纳自

相。想者，于境取相。思者，令心造作。

受有三种，乐，苦，不苦不乐。法有四种，善，不善，有覆无记，无覆无记。藏识中受上虽已说，未知是三种中何受，又是善不善何等。了决此义，故云：

于彼是舍受，彼无覆无记。

云于彼者，贯彼藏识自相。即彼藏识受是舍性，非乐非苦，此二（受）所缘行相有间断故。云彼无覆无记者，亦贯藏识。云无覆者，简别有覆无记故。云无记者，简别善不善故。不由意杂染心所覆故说为无覆，是异熟所成故说为无记。

触等亦如是。

如彼藏识是异熟，所缘行相不可分别，常与触等相应，为舍受性，及无覆无记。如是触等亦复是异熟，所缘行相不可分别，常与自余四法及藏识相应，又舍受性，及无覆无记，皆如藏识。诸相应法应尔，故说亦如是。

彼藏识流转中恒无异耶，或复不尔。应说一类无异，故云：

彼流如瀑水。（第四颂）

云彼者，贯上藏识。流者，因果相续成流。水聚续流不断，是为瀑水。如彼水与草木便溺俱流，如是藏译成就福非福不动诸业习气，又摄触、作意等法，恒时轮转不断成流。

如是流转何时得舍。故云：

罗汉位舍彼。

罗汉位谓得尽智无生智，彼藏识中粗重无余断故，则成舍彼藏识，亦即彼时为阿罗汉。异熟变已释讫。

今说第二思量变故。云依彼而生起等。如彼眼等识，眼等为

依，色等为缘，则已共知，今染污意依缘未知是何。决定说彼，故云：

依彼而生起，缘彼名为意，识思量为性。（第五颂）

依彼，彼声贯上藏识。藏识是彼习气所依，故依彼俱起。意谓相续而生。复次，随一界地藏识得异熟时，染污意亦即是彼界地，依藏识而转故，为依彼起。云缘彼者，即缘藏识。谓与萨迦耶见等相应，缘彼藏识以为是我故。（是）名为意（之）识者，依缘藏识之识说名为意，简别转识及与藏识。次复说彼自相，故云思量为性，是由训释言词说意。既是识性，应与心所相应，未知何等心所，何时相应。故云：

与四烦恼俱，常有覆无记。（藏译顺释译云"与有覆无记，四烦恼常俱"。）

心所有二类，烦恼及余，此中简余，故说烦恼。烦恼又有六，彼非一切相应，故说四。云俱者，即是相应。烦恼复有二类，不善及有覆无记，简别不善，故云有覆无记。有覆识不能与诸不善法相应，彼染污即是覆故。云常者，谓一切时，乃至有彼即与此等相应。

前说差别未知，故云：

谓我见我痴，又我慢我爱。（第六颂）

于诸取蕴观我是为我见，意谓萨迦耶见。痴者，无知，于我无知是为我痴。我慢者，缘我心傲，意谓（七慢中）我慢。我爱者，于我贪著，意谓我贪。此中迷惑藏识自性，（我痴）则于彼识有我见生。由此心傲，而为我慢。由此三故，贪著乐欲我体，是为我贪。

如有颂言，此我痴等诸烦恼，亦如彼意有九地，未知是彼自性相应，或复与余相应。故云：

随生是。

云随生者，谓随所起处。云是者，随所生何界何地，即惟与彼界地相应，非与其余。

然亦非说唯与四烦烦恼相应。复云：

及余触等。

相应。云及者，总摄之义。云触等者，谓触、作意、受、想、思五遍行法与一切识相应。此等亦随所生处，即与彼界地相应，非余界地。复次，言余者，简别诸与本识相应者故，根本识触等无覆无记，此则有覆。

若染污意善染无记等时悉无差别而转，彼则无舍，云何不成不能解脱。此亦不尔，故云：

罗汉、无灭尽定中无，出世道亦无。（第七颂）

罗汉于烦恼无余永断故，无有染污意。又以灭方便力得灭尽定，亦如方便无彼意起，出定时乃从藏识复生。出世者，简别世间故，世间道起染污意。若观无我为我见对治为出世道，彼不能起，由道出时复从藏识而生。

是为第二变。

广释已讫，如是结成。

第二变后应说第三变，故云：

第三于六境，若能缘者是。

第三者，具足应言识变。云六者，六种，即色、声、香、味、触、法自性境。若能缘（彼境）者，意谓能取及分别。

此复是善不善或无记耶？故云：

善不善俱非。（第八颂）

言俱非，即无记。（此若）与无贪（Ma-chags-pa）无嗔无痴相应（Ldan-pa），则善。与贪嗔痴相应，则不善。非（Ma-yin-pa）与二相应者，则俱非意谓非善亦非不善。

（附记：日人寺本婉雅最近重校藏文《三十颂》，载于《佛教研究》七卷三号。谓颂善不善俱非下原缺一句，应据释补云，非有无贪。Ma-chags-par, ldan-pa, ma-yin-pa 按原颂单句，系因前文递次而然，本无所缺，安用其补。且所补云云，随意连缀，勘梵藏两本论文，毫无所据。又藏译颂皆七言一句，今补乃有八字，亦非程序。种种乖违，不可置信。又其本余颂亦谬误多端，不胜指摘。）

彼复何类心所相应，又各有几？故云：

遍行决定别，及善心所法，彼相应烦恼，随烦恼三受。（第九颂，藏译云“三受彼相应”。）

遍行等未知是何，由是显示。故云：

第一是触等。

最初说故，是为第一。即彼遍行如前广说常与触作意等。彼触为首故云触等。此等五法遍行于一切心故名遍行。如是于藏识染污意及诸转识无差别而起。

次及定别，故云：

欲胜解念俱，定慧为定别。

于差别中决定，是为定别。彼等境界皆是有差别性，非是一切。此中欲者，于所愿事乐欲，勤依为业。胜解者，于决定事定执如彼，不可移转为业。念者，于所习事不忘明记，心不散乱为

业。定者，于观察事心集一性，智依为业。慧即是智，此亦于观察事简择理非理等，离疑为业。释诸定别已讫。

次复应说善等。故云：

信及与惭愧，（第十颂）

无贪等三勤，轻安不逸俱，不害善。

具足应言此等有十一法。此中信者，于诸业果、谛、宝、德、能等忍可，心净、希求、欲乐所依为业。惭者，依自及法力故羞畏罪过，善灭恶行所依为业。愧者，依世间力羞畏罪过，业同惭说。无贪是贪对治，贪谓遍贪乐着有及有具，彼对治为无贪。无嗔是嗔对治故，于有情诸苦及苦依处心能堪忍。无痴是痴对治，痴谓于诸业果谛宝无知，彼对治为无痴。此三法皆以恶行不转所依为业。勤者，怠惰对治，于善策心，此能圆满及成就善品为业。轻安者，所依恶损对治，身心安适性，由彼力故转依离烦恼尽为业。不逸俱者，不逸及所俱法。俱善性故，未显说故，无余善法故，应知（所俱）说舍。此中不逸是放逸对治，无贪至精进中为不逸，能圆成世出世一切胜善为业。舍者，心平等性、平静性及无功用性，一切烦恼随烦恼不起所依为业。不害者，损害对治，不由杀缚等损有情是为不害，即不损恼为业。释十一善已讫。

次复说诸烦恼，故云：

烦恼，谓欲贪嗔痴，（第十一颂）

及与慢见疑。

欲贪及嗔及痴，故云贪嗔痴。此中贪者，于诸有及受用果贪著乐欲，一切苦生为业。嗔者，于诸有情损恼，不安乐住及恶行所依为业。痴者，于诸苦乐正因果一切无知，杂染生起所依为业。慢

者，一切依萨迦耶见而起，心傲为性，不敬及苦生所依为业。见者，上虽已释，但此属烦恼见唯彼五种烦恼为自性者，谓萨迦耶见等，世间正见等非此所摄。释六烦恼已讫。（藏译论文于此分卷，上第一卷讫，下题后第二卷。但梵本不分。）

次后释诸随烦恼，故云：

复次忿及恨，覆恼及与嫉，悭及与诌俱，（第十二颂）

诳憍及与害，无惭愧惛掉，不信及懈怠，放逸及忘念，（第十三颂）

散乱不正知，悔眠亦如是，又寻及与伺，随惑二各二。（第十四颂）

此中忿者，依于现前损恼心怒，割截等所依为业。（恨等体业文繁不具出。）于恶作境心不喜乐，是心所位说名为悔，损害心所依为业。眠者，不自在转心略，转谓转于所缘，此是痴分，损害所作所依为业。寻者，遍寻求意言，是慧及思差别。遍寻求者，谓起分别“此是何等”。意言者，是意之言，与言相似，即境义言。伺亦是慧思差别性，各别分别意言，于前所习说为“是此”故，是以亦名心细。寻伺二者皆以安住不安住所依为业。云二各二者，二种二各有二，即悔眠二与寻伺二，彼四法皆二类，染与非染。此中若已作善。心悔未作不善，是染污悔。反此非染。（如是眠等皆分别说。）此中染污悔眠寻伺为随烦恼非是其余。此中如彼色声等六种能缘，与诸遍行等一切心所随应相应，如是亦与乐苦不苦不乐三受相应，由乐意不乐意及俱非色声等起故。又与善不善无记相应。

或作是计，眼识等五同时遇所缘缘，但从藏识生起一识，非二非多，无彼无间缘故，一识不能为多缘故。此亦不定，若遇一缘则唯起一，遇二及多亦得起多。故云：

诸五依本识，随缘而生起，识或俱或否，如诸波依水。（第十五颂）

诸五者，谓眼等诸识，又次后诸与意识俱者。藏识是诸五（识）种子所依，能生起彼，又生诸趣能执受故，名根本识。云随缘者，遇彼彼缘，即彼彼识得生。起者，成就。云或俱或否者，谓同时或次第。云如诸波依水者，依于藏识生诸转识，或俱或否。如经云："广慧，譬如大河水流，若有一浪生缘现前则一浪起，若二若三若多生缘现前则多浪起，如是广慧，即彼流转藏识为依止故，若眼识等一生缘现前则一眼识起，乃至广说。"（见《解深密经》）

今复当说，彼意识者必与眼等识俱起，或无彼时亦得生起。故云：

意识生起者，是常除无想，及二种等至，无心眠及闷。（第十六颂）

云常者，一切时，意谓与眼等识或俱或否。但除彼诸违缘无想等。此中无想者，谓生彼无想诸有情中，心心所法一切皆灭。二种等至者，无想等至及灭尽等至。无想等至者，已离第三静虑贪，犹起上贪，出离想作意为先，意识及彼相应诸心所皆灭，是为无想等至。灭尽等至者，已离无所有贪，以安静想出离作意为先，意识及染污意诸相应皆灭。此亦如无想说依及位差别。无心眠者，所依不适覆心故，乃至彼位意识不起，名为无心。又无心闷者，卒

然风痰等不平等为依，意识不起，为无心闷。除彼等五位，应知意识一切时起。于彼识变施设我法，此有三类，广释已讫。

彼起我法施设者既识变为性，是我与法离识变外，应皆无有。今成此义，故云：

即彼识变是，分别所分别，彼无故由此，一切是唯识。（第十七颂）

如次上释三种识变，即是分别。云分别者，增益义相三界心心所法。如《中边论》说，虚妄分别者，三界心心法。由彼藏识等三种分别自性及相应法有所分别，若器、若我、若色声等，彼等体性是无，故说是识变分别，所缘是无故。谓惟因缘或顺或违而起，此外无有。广说乃至增益性故，应知识所缘是无。复欲离增损两边故，说由此一切是唯识。云由此（第三转声）者，即是此故（第五转声）。如彼转变自性分别，彼所分别是无，此则无境故，一切是唯识。一切，谓三界及无为。唯声，意在遣心外境。云是者，填颂之辞。

若一切唯识无别作者能作，云何根本识无能作，诸分别得生。是故说云：

一切种子识，如是如是变，由展转力故，彼彼分别生。（第十八颂，藏译顺释，颠倒第二三句。）

此中成就生一切法功能，是为一切种子。识者，藏识。以有识而非一切种故，说一切种子。又为分别一切种而非识故，复云识言。如是如是变等者，从前藏识位而有变异，是为变。如是如是，意说成就彼分别及后生起功能位。言展转力者，如彼眼等识为熏各自功能而转，则为藏识功能差别之因，即彼藏识变时，又

为眼识等因，是为由展转力。两俱起故，不待外力，亦有彼彼多种分别得生。

此则已说现时藏识如何生起转识，现在既灭，应说未来云何相续。故云：

诸业习气与，二取习气俱，前异熟既尽，彼余异熟生。（第十九颂）

福、非福及不动思是为业。若由彼业，为成未来自体，于藏识中生起功能，是为业习气。二取者，所取取及能取取。此中深着离识别有所取自类相续而住，是为所取取。若复决定取着，由识了知，分别，是为能取取。前能所取熏习起彼当来二取种子，是为二取习气。此中由业而有各别异趣自体，由二取习气有自体生时诸俱有法。如是非独由业习气能生异熟，故说二取习气俱。言前异熟既尽等者，前所集业异熟既已现行，由余业力，又与二取习气俱，所余异熟即彼藏识又生，离藏识外无别异熟故。说前异熟尽则遣常边，余异熟生则遣断边。

若此等是唯识者，经说有遍计、依他、圆成三种自性，云何不与相违。即于唯识性中安立三性，故亦不违。此复如何？故云：

由彼彼分别，分别彼彼事，即彼是遍计，自性彼无有。（第二十颂）

显示内外诸事差别无边分别故，说由彼彼分别。云分别彼彼事者，即内外事。在佛法中此皆遍计自性。说此因故，云彼无有。分别境界诸事，由无自体为无。是以彼事唯是遍计自性，非依因缘自性。

次遍计后当释依他，故云：

依他自性者，分别由缘起。

云分别者，此说依他自体。云由缘起者，是说依他得名所由。此中分别，即是诸善不善无记各别三界心心所，如前所说。皆依因缘他增上，故为依他。意谓所生，依于自余诸因缘法而得生故。释依他讫。

圆成如何？故云：

成者即于彼，前者常离性。（第二十一颂）

由不变异，是为圆成。云于彼者，谓依他性。云前者者，谓遍计性。遍计能所取体是无有，于依他中常一切时远离此者，为圆成性。

故此与依他，非异非不异。

云故此者，依他与遍计常离是为圆成。此常离性即法性，法性与法不可言异非异。圆成是依他法性故，应作是观。若相异者，依他应不能离遍计成空。若非异者，圆成又不能成清净所缘，依他是杂染自体故。

说如无常等。

具足应言，亦异亦非异。譬如无常性，苦性，无我性，与无常等非异非不异。

若能取所取是无，依他起有执无执，云何分别？故云：

此不见彼昧。（第二十二颂）

云此不见者，谓圆成性。云彼昧者，谓依他性。圆成性是出世智无分别现观。言不见者，即未无分别现观。依他性是由此后得世出世智所取。故不见圆成，即昧依他。

若依他是实性者，云何经说一切法无自性，不生不灭？此亦

不违。故云：

依三自性之，三种无自性，密意故说言，一切法无性。（第二十三颂）

自性唯三，故说彼数。各自有其相现，是为自性。三种无自性者，相无自性，生无自性，及胜义无自性。一切法者，即遍计依他、圆成自体之法。

今说三自性无何种自性，故云：

第一者由相，无自性余复，由非自生起，为余无自性。（第二十四颂）

彼诸法胜义，彼亦是如性。

第一者，遍计自性。彼由相无自性，相是分别故。如说色相有碍，受者领纳等，皆无自体，犹如空华。云余复者，依他自性。彼如幻等，由他缘生，故无自性。又现似如彼。实不如彼生故，为生无性。云彼诸法胜义等中，胜谓出世智，彼无上故，彼义亦为胜。复次，犹如虚空一切一味，无垢不变法是圆成，说为胜义。如是圆成自性，是依他自体一切法之胜义，为彼法性故，即是胜义无自性，圆成为无性之自性故。岂唯胜义说圆成耶？不尔，彼亦是如性。亦声表非独说如性，亦应说法界等一切。

一切时皆尔。

即彼如性，异生有学及无学位中一切时皆如彼，由不变异说为如性。

为即彼如性圆成是唯识性，或复有余唯识性耶？故云：

此即唯识性。（第二十五颂）

由此言说现观。

若此等亦是唯识，彼眼耳等取色声等，心由何起？故云：

若于唯识性，识未依住时，彼二取随眠，尔时则未遣。（第二十六颂）

复次，前说诸业习气与二取习气俱等，彼遣不遣，其如何等，故今说颂云云（按，此是另一章句）。若时识未依住于心法性所谓唯识性者，尔时犹缘所取能取。二取者，所取取及能取取。彼随眠者，为生未来二取，摄藏于藏识之种子。乃至瑜伽师心未转依于无二相唯识性，彼时二取习气未遣，意即未断。此中显示外所得未断故内所得未断，乃作是计，我由眼等取色等。

今复应言，离境有唯心可得，即住于心法性（唯识性）耶？不尔。

设想唯识性，如是有所得，随应现安立，彼未住唯识。（第二十七颂）

复次，为对治慢心惟有所闻即计已住，故颂云云。此中云唯识性者，遣境谓无外境。如是有所得者，意谓能取及能相。现者，现前。安立者，即随所闻由意安立。谓瑜伽师多种所缘中随应取一，如白骨青瘀等。彼未住唯者，未断识有所得故。

何时则断识能取而住心法性耶？故云：

若时识所缘，都无得尔时，住唯识所取，无故能取无。（第二十八颂）

若时于言说所缘乃至色声等自性所缘，随一知为识外不可得，一无所著，如是实见不同生盲。此时识能取亦断而住自心法性。说此因云，所取无故能取无。有所取则起能取，无所则无余。（能取）如是于能所取无分别平等出世智起，二取爱着（即二取取）随

眠则断，而于自心法性亦得转依。

若心转依于唯识性时，复如何等，故云：

彼无思无得，亦出世间智，彼依复异，转断二粗重故。（第二十九颂）

彼即无漏界，不思议善坚，彼乐解脱身，名大牟尼法。（第三十颂）

此二颂说，依瑜伽道入唯识性，渐次胜进得圆满果。此中无能取思惟，亦无所取义可得故，说彼无思无得。无戏论集起分别超出世间故，为出世间智。彼智后说转依，故云彼依复异转。依者，藏识一切种。转者，一切粗重，异熟，及二习气体，转为正受，法身，及无二智体。彼转依复由断何而得耶？故说断二粗重故。所谓二者，烦恼障粗重及所知障粗重。粗重者，即所依不正受性，亦即二障种子。又彼转依，有断声闻所有粗重而得者，是曰解脱身。断菩萨所有粗重而得者，是曰名牟尼法。由断二种障差别，说转依有上，或无上。由烦恼障缚声闻，所知障缚菩萨，断是等则得遍知性。云彼即无漏界者，谓转依自性是无漏及界。无粗重故，离一切漏，是为无漏。圣法之因，是为界。界声，因义。不思议者，非分别所行境，各别证知，又无喻故。善者，清净所缘，安乐，及无漏法之自性故。坚者，常不灭故。乐者，常性故。若无常则苦，此常故乐。由断烦恼障为诸声闻解脱身。彼转依相为名大牟尼法身。若由地度及定断所知障，转依真实，故名大牟尼法身。不流转，无烦恼，得一切圣材故，名为菩萨法身。云大牟尼者，觉者成就最胜，为佛世尊，是大牟尼。

【附记：西藏译《三十颂本》一种，亦胜友等译，亦存安慧

之说。本刊第一辑中已为重译矣。但对勘此论引文，乃见其中错误凡有多处。藏译中颂本与释论参差者，时常见之。自宜依释订正，不容异说，今不详举。】

（1926年12月《内学》第3辑）

《瑜伽菩萨戒本羯磨》讲要

今讲先明三事：一者较量殊胜，二者叙述原委，三者简别伪似。

先谈殊胜，菩萨戒之胜于声闻戒者有二：

（一）范围广大：凡志趣大乘者，所有学行，统名戒学；《佛地经论》于称赞菩萨功德为游大乘法一句（履行），以修学菩萨戒释之是也。菩萨戒学凡三类，即三聚戒，所谓律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。律仪者，指法度仪表，吾人视听言动、准绳规则皆属之，通途谈戒，偏就此说，如声闻戒大数二百五十，细则八万威仪（较儒者曲礼三千之说尤广），皆律仪所摄。菩萨亦复具此，但与声闻有共不共。具备根本律仪戒而后，能成熟佛法或无上菩提者，六度万行，悉皆摄受，无有遗漏，是为摄善法戒。又成熟佛法即成熟有情，凡能于有情作业将导者，亦无一非戒，是为饶益有情戒也。此三聚戒皆菩萨所应学行，即各有学处可循，是即所谓菩萨戒。故其范围宽广，不如小乘的然割截三学互不相涉也。

（二）果证深切：声闻戒学究竟于声闻菩提，菩萨戒行极至佛之菩提，二者根源即各各不同。菩萨于佛之菩提所以有深誓切愿者，实为内心深处有所感动，故能于佛之所以为佛，发生欣求；而于众生流转，深为厌倦，其情殆有同乎倦鸟知还矣。菩萨戒学由

此欣厌发源，深知力行，相应随顺，自然动容周旋无不中节；顺此一发难已之情势，自然趣向无上菩提。此无他，一本于意乐清净而已。菩萨戒学之本质(自性)，既为心地干净，则一切行事，自觉不得不然——行所应行，止所当止，不求人知，不随他教，自然流露，遵循誓愿！宜其直趣无上菩提而无碍也。又意乐清净，即有惭愧相应而起，不善未尝不知，知则未尝复行，如此即为不贰过之仪行，是亦净心势所必然者。又意乐清净则不悔；悔者患得患失，为害最甚。盖间有一念之失，知而改之，精进不已，不害其直趣菩提。悔则犹豫散乱，瞻前顾后，百无所成。故佛法中以悔为六道之种也。反之无悔则心净，心净则轻安，轻安则能定，定则无事不济矣。由此可知菩萨戒之深切，又非声闻戒之所能企及也。

次说原委：此菩萨戒本各条，原来散见于佛说契经中，由弥勒菩萨综集而成书。卷末谓如是所起诸事菩萨学处，佛于彼彼素呾缆中随机散说云云，即明说非一处，事非一义也。非一义者，谓或依律仪戒，或据摄善法戒、饶益有情戒而说，散漫无归，学者不便，如是于此菩萨藏摩呾理迦综集而说。摩呾理迦意云本母，乃三藏中论藏之称，论议中有为余论所本者即为本母；如《瑜伽师地论》之本地分，即弥勒所作之本母也（此说见《显扬论》）。就佛在菩萨藏（即大乘经典）中所说戒学要义，综集成此《菩萨戒本》，殊非易事，微弥勒谁复堪任成此巨业耶？且此综集，亦非漫无所据，率尔成篇，实际本于菩萨藏之《十六门教授·宝积迦叶品》)。以慈氏之圣，依《宝积》之教，故此事极为郑重，愿习行者，深信不惑，住极恭敬，专精修学。盖菩萨学处，有扼要精约可指者，此戒本外，未尝有也。以上为戒本撰述之原委。

末辨伪似：中土从来根据《梵网经》传授菩萨戒，此经本身即是伪书，复何从谈戒，云何见其伪耶？曰：菩萨戒乃佛随机散说者，自龙树宏扬大乘以后，二三百年间，并无纂集；至慈氏始编辑成书。此乃明明之事实，何得谓佛说《华严》时，即有《梵网经》条举十重四十八轻之戒本。若信得弥勒语，即不能并受此伪说。又依《梵网》传授与内容观之：翻译者托名罗什，不知罗什至中土时（东晋），印土弥勒之学犹闇然未彰，何从有《菩萨戒本》。至谓罗什译出《梵网》，从之受戒者三千余人；不知什本比丘，人秦为吕光等强迫破戒，其后即深怀惭耻，不以法师自居，《十诵》之译，亦与另一沙门出之，其郑重之意如此，何得反无惭愧而传此菩萨大戒欤？复勘《梵网》内容，全盘袭取《菩萨善戒经》，此经是刘宋求那跋摩译，即今讲《菩萨戒本》之异译。《善戒经》说菩萨重戒有八：四与声闻共，即杀盗淫妄；四与声闻不共，即毁悭忿谤。此实传译时之误会，菩萨重戒只有四种决非八种也。《梵网》不谙《善戒》之所出，更增二种为十种：于共戒中加不饮酒，此视比丘戒与优婆塞戒不异；于不共中加不说人过失，又与自赞毁他何殊。此等不伦不类，可见作伪者于菩萨戒深义，实昧然未解也。至寻究其伪托之因，可于《梵网》流行时之社会情形想象得之：魏晋而后，国家政令，时时妨碍僧制，如诏沙门拜王者，立僧统以籍僧等，皆其时最大之秕政。《梵网》于四十八轻中，初出王者应礼拜沙门，末说不能立统编僧籍，即针对时弊而发。于此可得其托伪之故矣。《梵网》伪书，文乖义失；今有此弥勒所集戒本在，即应废舍彼经。何有智者觉迷途未远而不改从今是耶？以上辨伪。

复次，印土于《菩萨戒本》流行后，亦有异说出现：一为直

接原于弥勒戒本者，如唐高宗时，义净至印所闻之大师月官，即尝著有《菩萨律仪二十论》，乃集《菩萨戒本》四重四十三轻之义为二十颂。因月官为大文学家，故其书流行极广，注者亦多；现存寂护、觉贤二家之释，皆传于西藏。其说开合轻戒，增为四十六则，与奘传有异，但现存梵本极近奘译，证知奘说之可据，而月官为异说也。二为旁出之异义：其后寂天菩萨，学说不主一家，著有《集菩萨学论》，内容渊博，广摄经论，传入西藏，亦成一系，尊为必读之籍（我国宋时亦有译本）。是书糅《虚空藏经》与《瑜伽戒本》，另定菩萨重戒为十四种；次序则依《虚空藏经》，以不许窃用三宝物为首条（亦如今之提寺产事）。是乃针对时势之用，实乖菩萨戒之本怀，亦为异义之当知者。以上辨似，拣除伪似，而后益见今讲戒本之真实可贵也。

次释本文：此本从《瑜伽师地论·菩萨地戒品》中辑出。在奘译以前，旧有北凉昙无谶与刘宋求那跋摩二译。二家译《菩萨地》皆开戒本为单行，而组织方式各异：凉译仿声闻戒本格式，有问答语句（声闻戒本为布萨——长养清净——每半月说戒之用，故有问答以检查团体之净否）；宋译则连受戒羯磨从《戒品》大文摘出。今奘本不同二家，而另有剪裁。然梵本原来如何，已难征考：今英国剑桥大学图书馆藏梵文《菩萨地》孤本，而戒本不别行；番藏中《菩萨地》全译，亦无单行戒本。故此戒本原式难明，只有以奘译为准据耳。

本文初为序说，次为学处，有四十七则，末为结论。序文从菩萨已受戒者说起。戒之正轨，先受后行，然菩萨实有先学后受者。学即学行，未受先行，龙树《智论》释戒中曾言之。若真受戒，自以先学为是，学乃知戒之意义，而后易持不易犯也。今序

虽为已受者说，但未受先学者亦当摄之，盖为其同分也。又为戒之本质者，不放逸而已矣。《声闻戒本序》中先提此意，谓无常时至，佛法欲灭，大众当勤精进，不用放逸，以相警策。真实讲求，自应不忘此义。孔子云："朝闻道，夕死可矣。"求闻急切，非谓生死无常而至道难知耶？君子学道，念兹在兹，必有事焉者，皆不放逸之存心也。但菩萨之不放逸，异乎声闻，声闻须待勉励而后学，菩萨则自内感发，不俟外铄。无论受戒与否，皆能自内数数专谛思惟，彼正所应作或非应作之事。自觉人禽之分，即勇猛自励，于正所作业精勤修学而不放舍（勤与不放逸有别，合勤、无贪、无嗔、无痴四法乃为不放逸）。菩萨修学又应专励听闻菩萨乘之经藏论藏，以广菩萨之学处。因菩萨律藏在弥勒以前，尚未独立，故不说之也。

戒文本身，指陈学处，自成结构，极为扼要，有举隅三反之妙。结构云者，即赅摄三聚戒是也。律仪为戒之基础，进而广摄一切善法，饶益有情。如是三聚精神，后文四十七则学处，发挥殆尽。菩萨戒学由此精神扩充，则其用无穷矣。又学处中初四为重罪，乃菩萨律仪之本，犯此即非菩萨。戒本所以防过，此四为失最重，故列于初。相当于声闻戒之四波罗夷，所谓为他所胜，不齿于人也。但此四有异于声闻戒，虽舍律仪，犹可重受。若在声闻则不许重受，如人斩首，永无自生之路矣。故菩萨戒初四学处，当从原文译为似他胜处法，更合。

四似他胜处法者：初为自赞毁他，所谓不敬有德，妄自under慢也。此见之于加行，则为语默举止之傲慢；推之于意乐，则为利养名闻之贪求。存心名利，自易入此自赞毁他之途矣。菩萨学行，重在为人，故视此为大过失。声闻戒以淫为首，由贪欲出发，盖视

贪欲为生死流转之本也。菩萨首戒亦从贪出，但扩大其义，以贪求为一切染行之源。所谓自赞毁他，则肆无忌惮，至于狎侮圣贤，罪何可言。故菩萨戒行，始严于此，不徒拘拘于男女之欲也。次为悭吝财法。此现于加行者为不舍，推之于用心则为悭。谓有苦有贫、无依无怙，来求财物，而不惠舍；或为精神苦乏，来求法食，而不给施。悭乃贪之别分，于自财法吝惜不舍，以求自便。此相当于声闻之盗戒。不与取之为盗；反之，有求不与，增长偷心，亦穿窬之类也。三为忿恼有情。此现于加行者为粗言恶口，或以手足石块刀杖损恼于他；嗔或加长养忿恨，他来谏谢，亦不受不舍，此乃嗔之现行也。菩萨以不舍众生为怀，今存忿心，即有所违犯。此与声闻之杀戒相埒，杀是有形断人生命，忿则无形弃舍有情也。四为似说谤法。谤不限于詈骂，若于正法，曲辞邪说，乃为真谤，所谓谤菩萨藏也。因于菩萨藏法，不如理解，乐说宣示，其极必至建立像似正法。推其用心，或则内怀㤭慢，自信胜解，而生似是而非之邪见；或则是非不定，随他意转，不知分别，而堕于愚痴之类。此与声闻之妄语戒相当。声闻妄语，以无为有，未得谓得，未证谓证；菩萨学处推广此义，凡于佛法不知而宣说者，皆摄属于此。菩萨于此四类，随犯其一，即失菩萨精神，而为相似菩萨。又此四戒，扩大声闻四戒之意，并非弥勒之杜撰，所本乃在《宝积·十六门教授》中之不邪行。菩萨之行，必辨邪正，彼经以八类四法言之。八类邪行中，退失智慧资粮为首。盖菩萨以大悲存心，而智慧为其眼目；无智之行，是为盲行。今四重罪，皆退失积集智慧资粮之行也。菩萨学之与《宝积》四法义相通，于龙树《十住婆沙论》施度段之立四法品，已可见之，不待弥勒始然也。

复次，他胜处法之义，谓菩萨于此随犯一种，即能令菩萨成

为相似菩萨也。菩萨以成就菩提为宗，理应积集菩提资粮，于已有者增长，未有者摄受。若犯他胜处戒，即不能于现法中增长摄受。何以故？所谓绘事后素，必有清净心之质地，始能摄受一切善法以为资粮也。此清净心亦名意乐清净。若随犯四法之一，即丧失之，而成相似菩萨矣。又此意乐清净，按实止一“信”字。信以净心为相，信则心地淳净，善法增长。所谓人之生也直，或云直心是道场，皆依此心净相而言耳。欲求心净，必去贪嗔痴见，修戒四他胜处法，即所以去四惑而得毕竟清净者也。

次辨违犯情事。违犯据现行烦恼言，亦名为缠。戒本说由上品缠违犯，失菩萨律仪；中下品犯而不舍。又上品必四支具备而后成：一数数现行，意谓相续，不指累积，于未忏悔前罪性相续不失故，二都无惭愧，即作罪恶不于自他怀惭耻故；三深生爱乐；四见是功德，谓于所犯视为当然，不识其过，深着爱乐，反以为德。是即上品现行之缠也。中下品者，暂一现行（偶犯），寻自悔除，谓之下品。偶犯不知，被人指摘，方自承过，谓之中品。若为上品缠犯，深着贪嗔痴见，习非成是，久久乃成贪行人、嗔行人、或等分行人矣。

复次，菩萨律仪异于声闻者有二：其一、菩萨失律仪，必上品缠犯。若只中下缠犯，对他悔除，无覆发露，誓不再犯，即为清净。所谓君子之过，如日月之食，人皆见之，及其更也人皆仰之也。声闻律仪，各别解脱（即别解脱戒），无论上中下品，犯即为失。其二、菩萨上品缠犯，虽舍律仪，而能重受，此亦非声闻律仪所许也。

复次，四似他胜处法，为菩萨三聚戒之律仪学处。由此引申，可得三义：一者受义。菩萨律仪止此四法抑有余法耶？曰：当知不

限于此，本品（菩萨戒品）上文曾说菩萨律仪即是七众别解脱律仪。盖菩萨分在家出家二类，出家则应受出家五众律仪（比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、近住），在家则应受近事二众律仪。菩萨律仪即以七聚为本，复增此四学处而成。是以菩萨于不杀盗淫妄酒自利之戒以外，复有利他律仪，所谓待他而受者，即此四学处，所以见与人为善之方也。如言布施，非但分财济人而已，尤当教人以善焉。四似他胜法，皆具此义。其在《宝积经》瑜伽释文，于此四法则以一“闻”字概之：谓自赞毁他为倒执有闻，有此倒执，即不堪教人。其次不令他闻，谓于法财不以与人也。三为听闻障，恼损他人，不许之悔而永怀忿嗔也。四自不听闻，谓于正法不知尊重，爱乐宣说相似法也。《宝积》菩萨律仪之本，既以正闻为主，弥勒即据以为教人为善之方便。亦以是故，菩萨受七众律仪后须增受此四学处，受义始备也。

二者护义。所谓守护不失，明操存之功也。菩萨戒品之初，尝列举十支，工夫绵密人微，非世学可能企及，必备此十，始能护持戒律也。十支者：一不恋往欲，于已有之欲不顾恋（虽转轮王位亦舍，以心别有所志也）。二不希来欲，于未得之欲不希求。三不着现欲，于现在之欲不染着。四乐离不足，远离现境，令心寂静，视富贵若浮云。五除恶言思，谓心口恒静，悦意软言。六自不轻蔑，志为圣人，不自暴弃。七柔和，令无卒暴。八堪忍，道为己任。九不放逸，历三僧只，常勤精进。十净命，衣食住行，皆无恶业也。不犯四他胜法，即此十支之见诸事实者（前三支摄于不贪，第四支摄于不悭，五七八支摄于不嗔，六九十支摄于正见）。十支中尤以净命最要，世人多求生以害仁，致陷邪见而不克自拔，故佛法以正命为八正道之一，极加重视也。

三者净义。佛学以离垢成净为宗旨，受戒护戒所为在此。垢有三类，谓惑（烦恼）业（行为）生（业果）。生果系于惑业之因，故此略而不论。然推惑业之本，在于染意（即第七识）。《密严经》喻之为两头蛇，谓其一面执赖耶为我，一面又引前六识发业，而为烦恼现行之本，以其常与我见我痴我爱我慢相应也。人有染意，遂生彼此自他之分，不能洽处，实自私之源也。离垢拔本，应致力于此。但以其与生俱来，绝非一旦可去，当先削弱其势，而作釜底抽薪之计。助染意为虐者，乃后起分别意识，故离垢功夫，应从此处（第六识）下手。分别意识通乎三性，既能待染意之势为虐，亦可藉智慧之力为仁，实舍染取净之枢机也。若能于分别意识上汰去见爱痴慢分别，即于染污意上渐有能治智慧之势，如是惑业根本，为之动摇，而渐成离垢矣。是以戒学谈净，非具此四似他胜戒不为功（毁为贪，悭为贪之别分，恼出于嗔，谤为邪见。染意说慢不说嗔者，以贪嗔不并立。推嗔之源为慢，慢则陵人，嗔以生焉），宁得轻为条文而等闲视之欤？

次下四十三种学处，属于三聚戒中摄善法及饶益有情戒。初三十二为摄善法戒，末后十一则饶益有情戒也。菩萨犯是等戒不舍律仪，故合为一类。以与声闻戒相较，则皆轻罪之恶作也。

戒本先总说菩萨安住律仪，于所为事有犯无犯及犯事轻重，然后依事别说。菩萨安住净戒所行不外应作不应作二类，依之而说止持、作持。若不应作而作或应作而不作，皆于菩萨律仪有所违犯。至有犯之为染非染，则依心之染非染而判。于染犯中，又有软中上品轻重之差。以后学处即由此等一一辨之也。初三十二种摄善法戒，皆菩萨之所以自成者。菩萨具备一切善法以为一己成佛之资粮，克实言之，不外六度三学，今即依以建立学处，直示

菩萨本分大业。能于此祛其障蔽，即为人德之阶矣。又此障蔽，应从亲近处说，如云强恕而行，求仁莫近焉，此近字最贴切。菩萨修己，应去近障而得人处，乃是摄善法戒之功夫也。至于说摄善法之守护，亦犹律仪戒之有十支，而由五度渐次及五慧（慧度开为五智），具足得之。

初就施度言，凡有七种学处：一者不念三宝。三宝非独施度根本，亦一切佛法根本也。施之究竟（谓到彼岸之度也），不离三宝，应以自家身心奉施，更无论身外之财物矣。三宝云者，如来及为如来所立之制多处（佛遗迹处所立纪念塔、或藏佛遗物之窣堵波），皆为佛宝；如来所证所说，又诸菩萨所志所行（道），见诸文字记载之教，所谓经藏论藏，即为法宝；诸先知先觉及已入大地菩萨能实证道法之众，即为僧宝。菩萨于此三宝，无时忘念，必尽所有而为供养，以身外之物，达一己净念之诚。若财物不备，下至一身礼拜、或一颂赞叹、或以一心清净信，随念三宝真实功德。若一日中无时及此，心即空过，受戒之人即为有犯，而于律仪有所违越。若怀轻慢心而失净信（净信则能虚怀忘己）者，是染违犯；或以懈怠犯者，亦染违犯。此事本不应忽，岂容有轻慢与偷安之情，故是染犯也。无违犯者，失念误犯。或已证得清净意乐，所谓初地菩萨于此三宝自性敬重，常无违犯。二者大欲不厌，谓于世欲贪者无厌，如一阐提，非特为施之障、无有施心，且于佛法根本无分矣。儒者养心亦谓莫善于寡欲，其在佛法，尤有甚焉。若不能舍利养恭敬，即于出世无欲而自绝于佛道也。无违犯者，自性多烦恼，虽勤克制，而犹时现故。三者不敬答问。施有三类，谓财施法施无畏施。菩萨见一有益之事，必自作、教他作、见作随喜、赞叹他作，具此四支，而后能广与众生为不请友。儒者求友，亦贵

先施。是以菩萨见有耆德同法者来，当念于己有法施之益，应生尊重。若怀憍慢，起嫌恨心、恚恼心而不承迎推座，自固无缘施他，亦失他欲行施之缘矣。或不知来意，犹可曲谅；但彼已发言请问，而由嫌恨心、恚恼心不如理答，是为染犯。无违犯者，或有重病、或心狂乱、或护僧制、或护多有情心，而不承迎酬答，皆不成犯。四者不受他请。或有为奉施饮食衣服等事而来延请者，若是净施，合当往受；若怀恨恼心而不受请，即为染犯。五者不受他物。若有持种种金（生色）、银（可染）、摩尼等宝乃至众多上妙财物而为奉施者，若是净施，亦当受持以增其净信；若因受之生染着心，至坏自己净心者，即不应受。故受物之际，宜审自他心，终勿以受物而损减净心为要。六者求法不与。他来求法不应怀嫌不与。其无犯者，自审于法未善通利，不欲以相似法与人故；或有挟（挟贵挟贤挟自动劳）而求，或偷心盗法，不与无犯。七者舍犯戒者。以上为法施障，此则无畏施障也。犯戒之人，心怀惭愧，应与以自新之路，即无畏施。故于三业不净之暴恶犯戒有情，不当舍离，而应摄持将导以净其念，此乃菩萨不舍有情之本怀也。若诸菩萨舍以上七种垢障，则于布施之业，顺利无碍矣。

复次，印土晚世于以上七种学处，或持异议。是即开第三学处为二，谓于有德不敬及他来言谈不答。今勘文义实不应开。以耆德之来，定有问答，故此敬答实相因而至者，非两事也。又或有将第七学处判人戒度者，理亦未当。若此一学处，不人施度中，即是三施中缺无畏施，故知亦属异议，不足据也。

次就戒度言，亦有破除近障之七种学处。是七摄三聚戒，凡六度功德属自者，皆为摄善，功德属他者，皆为益生，视功德所属而异判也。一者善开遮罪。此关于出家律仪，菩萨于此，须知

善权方便（熟习谙练谓之善权方便）。声闻戒重遮止，菩萨则开遮并重，乃所谓善权方便也。戒律所制罪过有二类：一为遮罪，谓行之有碍道业须加禁止者；二为性罪，即自性成为大失者。遮罪复有二种：一为避嫌而禁止者，佛于别解脱（佛说戒之本，如世间法律之条文）毗奈耶（释别解脱者，如世法律之类例）中，为令他于三宝不失信念，将护他故，凡有涉讥嫌之事，皆加禁止（如比丘不与比丘尼多言同渡等事）。此一分遮戒，菩萨声闻应同遵守。佛又以声闻烦恼较重，不堪负荷利他诸行，故于别解脱毗奈耶中，制令声闻少事少业少希望住、少欲知足，以伏烦恼（如三衣一食之例）。此一分遮戒，菩萨不应等学，而当别开。以菩萨利他为胜，应于诸亲友及长者居士等处，广求资生财物，博施济众。若于利他事，以怀嫌恨心恚恼心故，而住少欲知足，反为犯戒矣。二者善开性罪。此关于在家律仪，谓优婆塞戒也。在家菩萨，遮罪甚少，性罪特重；然为他故，善权方便，亦有可开者（凉宋二译本皆无此条，意者为防弊而删欤？梵藏本俱有）。但应深怀惭耻，自念为顺众生利乐，安置之于善处；全属不得已之行也。此等善开无犯，能生功德；若不善者，仍是犯戒也。此中有七支分别，即身三口四。一杀。若见贼盗为贪财故，欲多杀生、或害大德，自造无间。菩萨见已而自思惟，我宁断彼命堕那落迦（苦器），终不令彼无间业成受无间苦，如是杀一拯百，杀独夫以安天下，是亦在家菩萨所应为也。故开杀戒无犯。二盗。有三类：一遇增上长官滥用权力逼恼有情者，当褫其权位，以安众人；二见诸贼盗夺三宝物、或他有情受用财宝者，当夺还原处，免其受无间苦；三或见一类众主等，取三宝物，无惭受用者，当随力废除其主。如是三类，虽似不与取，而无违犯。三淫。在家菩萨，一夫一妇，不应

邪淫；然有时为导他故，于无系属者，亦可行不得已之方便而顺摄之，为无违犯。但出家菩萨为护戒故，与声闻等，一切不应行非梵行也。四妄语。菩萨以无染心饶益有情，正知思择而说异语，此无有犯。五离间语。菩萨若见有情，恶友所摄，多为不义，为除彼长夜苦，出离间语，虽断他爱，而无有犯，生多功德。六粗恶语。若见有情所作越路（异趣），多行非理，为止他过恶故，猛利诃摈（如佛对提婆达多事），无有违犯。七绮语。谓巧言无义，如下里巴人之俚调，菩萨为摄有情，于彼谙习善巧，作种种吟咏歌讽，如马鸣菩萨之所为，亦无有犯。以上身语七支之开戒，皆须善权方便，方为无犯，以此等属于不应作，而非应作不作也。以上二则为菩萨律仪戒之学处，下二则为摄善法戒之学处。

三者邪命不舍。谓非法生活，略有五种：一为诡诈而取，即诈现守护根门、威仪，以得衣食住等资生之具；二由虚谈而求，求索不得，则出以虚谈，示己有德，应受供养；三由现相，现匮乏相，以求给需；四为方便研求（即磨求），苦索逼迫，令他多施；五则假利求利，谓假此求彼，得陇望蜀（如云彼施丰厚，汝不如彼；汝前施胜，今施卑劣之类）。如是五者，皆为邪命方式。菩萨于此，一有坚持，即为犯戒。然此亦应于动机上审之。初念若出于谋食，则耕也馁在其中，终无满足之心；初念若出于谋道，则学也禄在其中，亦无所用其不舍也。是此一念，邪正攸分，菩萨广摄善法，固应以正念渐次积集也。四者威仪不静。摄集善法，应须威仪寂静，使心平定，无掉举之情，亦无沉没之态，虽在烦扰中而能远离愦闹，自无高声嬉戏喧哗失仪等事。此亦君子重威固学之意也。

此下三条为饶益有情戒学处。五者乐着流转。饶益有情，有如从井救人，原非易事，有情流转生死，菩萨即于生死中成办饶

益。必应具有方便，所谓以不着心而处之也，是故菩萨以乐着流转为大戒。若诸菩萨有蔽于此，而谓不应欣乐涅槃，亦不于烦恼而求断灭，是则颠倒。菩萨正应于生死中断烦恼而取涅槃，乃能不住流转，趣归涅槃。如是，还灭流转皆于生死中求之，即异于声闻之所在也。声闻为一己，尚能欣乐涅槃厌离烦恼；菩萨为一切有情，欣厌之情当过于彼千百万倍。但以无杂染心，于有漏事随顺而行，假以作诸功德，故能成就胜出诸阿罗汉无杂染法耳。六者不避恶名。菩萨饶益有情，必使有情信己，乃易从事，故足以招致恶名者，均须回避也。毁谤之来，不外两途：或由实事，菩萨于此应守护不犯；或由虚构，菩萨于此，应加以清雪。若于实事不护，是染违犯；应雪不雪，虽犯不染，以是非历久自明也。七者利他不彻。利他须彻底，若见众生应以猛利辛楚得义利者，恐他忧恼，姑息不作，亦为有犯，但非染犯而已。

是七学处摄三聚戒，前二为律仪，次二为摄善法，后三则饶益有情也。此中初一学处善开遮罪，征诸梵藏，亦有析为二分者，谓与声闻共学及不共学。此亦非是。戒文明明显示开义，菩萨戒学精神亦正在开禁之善巧不善巧处见之，若分为二，便失其义。于此益知奘译本之完善可从也。

次就忍度言，有四学处。忍谓堪忍，即身心之能担当也。罗什译为忍辱，义不尽洽；其实殆如孟氏所云“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能”者。若是，始能任重以致远。又堪任待他而起，凡有三义：一为耐他怨害。菩萨于此非但能忍能遣而已，且能回转彼怨逆而为亲切焉。二者安受苦忍，即逆来顺受。是必于他能耐，然后于己所处逆境始得安受也。三为

法思胜解。谓于道理，能善思择决定胜解，是即无生法忍也。今举四学处偏详耐他怨害，不及余二忍义。一者嗔心报他。菩萨耐怨不报，非屈伏也，乃反求横逆所由来之因缘，以期根本克制耳。若存报复心，已堕嗔恚烦恼中，即有碍法思胜解矣。二者他忿不谢。菩萨于他有情，不应怀忿，更不应结怨，若有烦恼，不容相续。偶有犯他，或他疑被犯，理应往彼申谢以除其恼。若不申谢，或不如法，弃彼有情，即为染犯。三者他谢不受。菩萨或为他所犯，他能如法平等悔谢，而由嫌恨心，欲损恼他，不受其谢，即成染犯。或禀性不能堪任，不克自制烦恼，而不受谢，亦染犯也。四者怀忿不舍。因他恼故，怀忿不舍，是染违犯。菩萨于此，理应善自除遣；若不能克制烦恼，何堪大任耶？

次就勤度言，有三学处。勤即精进，乃身心勇悍而相续坚持之谓。凡有三类：第一擐甲精进。如战士临阵，须被铠甲；行菩萨行，必先以自誓为坚甲，而后始有真正之精进。次二精进与戒相成，谓摄善法精进与饶益有情精进。今此三学处，去勤之近障，但偏就擐甲精进而说。一者贪供御众。此以僧伽合众生活显精进之义，菩萨为他，不辞辛劳，非为利己也；若贪供事方便管御徒众，则有逢利他之义，增益放逸矣，故为染犯。二者懈怠耽乐。谓身心放逸，耽着睡眠，非时非量，卧乐倚乐，放舍精进，是染违犯。此中正精进者，于夜中三时，除中夜安养，余二仍当觉悟瑜伽，精进修道。三者谈俗废时，策进德业，寸阴是惜；言不及义，空废时日。所以怀爱染心谈说时事者，即与擐甲誓愿相违而为犯戒也。

次就定度言，有三学处。定谓等持，乃平等持心，不高不低，有所趣向之意。调心如调琴，缓急皆不得；必使平等趣入真实道理，而后遍知无碍。定有三义；一谓现法乐住，谓身心轻快而无丝毫勉

强之情，即能乐住现法而为定也。由此定力，第二引生功德。以此功德利他，第三为饶益有情也。今举三学处，仍偏就第一现法乐住言。如何能得现法乐住耶？此有三相：一远离分别，即于事物不固执也。孔子毋意毋必毋固毋我，亦知以胶执贪染为戒。若于事理执有成见，损减现法实相，最为不当。二不沉不掉。离昏沉掉举，则等舍之态显现，即无忆想分别，安住于现法中。三无所爱味。前二犹为方便，此则正属效验。若即于此有爱味贪著，终不能发慧，是误以手段为目的矣。今三学处，即在除去此等近障也。一者不求教授。学定当依止教授，以遣除趣向中所发之病态；苟有实德教授其人能指示方便，而不依止趣求，是为染犯，以有分别心故。二者不舍定障。贪欲、嗔恚、昏沉、睡眠、掉举、恶作（上二种为二法合一。恶作即悔心所，于已作未作而悔也）、疑（即二心也）、五盖为定之障（烦恼覆心之谓盖），以能令心散乱也。若于此等烦恼现行，忍受不舍，即为染犯。三者贪著定味。若诸菩萨已能平等持心入于静虑，而生爱染，计为功德，不发智用，以饶益他，是为有犯。

次就智度言，有八学处。六度之前五悉归宿于智度，因前五以智度贯摄乃得度名也。智度亦有三种，最根本者，为第一通达真实。通达不但理解而已，亦有现前观照洞彻之义。真实即通途所谓实相，此于所知之一切事上得之，凡见闻思虑所及，莫不具焉。此云所知，乃指所应可知者而说。佛法志在证得菩提涅槃，知之而后能证，是为所应知。又所知边际，即是界限，谓与所知目的相符不须复行进求也。真实非真实之判，即依此所知界限而说（在此界限上为真实，不在此界限上非真实）。能通达观照于此，即是智度根本。第二善解五明。佛家分一切所知为三类：内法、外论、

世艺。内法即内明，为佛法本身，此有声闻藏菩萨藏之别。与内法相待为外论，此有因论、声论、医方三种。因论中有与佛法相反之异道说，意在自立破他，故属外论。世艺即诸工巧技术也。三类所知，概括五明，必须通达真实，而后能摄受应用。第三饶益有情。以此五明应用利他，乃智度之功德也。

今举八种学处，皆偏就除遣第一通达真实之近障言，根本障去，余障自除矣。一者轻视小教。佛法中声闻藏，为一部分佛弟子所传之佛说，即有一分佛说之真实义在（与声闻自乘相应，能得自乘菩提），而为菩萨乘所应共信。今若立论，不应受持修学声闻藏，即是染犯。菩萨求真，尚于外论世法加以寻究，矧同为佛说而有所应共遵者乎（菩萨与声闻所共，即烦恼解脱义）？二者专习小教。不学声闻乘为犯，专习亦复为犯。学小教以为大乘所摄用，乃可研习；若舍大尊小，起爱着心，一向习学，自成染犯矣。勘梵藏判此为染犯、于理较长；奘译非染，恐有误。三者勤学异外。菩萨以自教为主，于异外等论，不妨兼学，但应有主从之别。亦应于每日以三分之二时间习佛语，一分习异外。若于自教未达而偏习外法者，是为有犯。四者爱味异外。菩萨习学异外本为破斥诱导之资，若于彼爱味嗜好，即是染犯。为学首须端其趣向，趣向定而后于异外如尝辛药以习之，毫不乐着。异外之说，似是而非，若不达自教，其不为相似之说所乱者鲜矣。五者谤大深义。菩萨若于大乘胜义，未能骤入，即应渐次修学，不可动辄毁谤弃舍。盖大乘深义，声闻尚不得解，矧在凡夫。且依理言，大乘究竟空寂之说，若不善解，即成断灭；更依事言，诸佛菩萨难思神变，不有睿智，何能信解。若于此理之空寂、事之神变，不能理解；反作四种憎背诽谤，谓其不能引义（无益）、不能引法（无

福)、非如来说(虚伪)、不能利益安乐有情(惑妄),即成染违犯。推究谤因不出二种：一由自心非理作意，二由随他人言教而然。故诸菩萨于佛说甚深义趣，应无谄曲，勉为信受。自咎无慧，于佛密意不能了知，而求祛不知之蔽，期得其实义而后已。如此，始于佛义有入处也。六者染心毁他。佛法成就，有赖于友教，教为所依之佛语，友乃辅仁之善识，其能增上，与佛同功。是故菩萨应教友并重，以加强胜缘也。取友之道，择善而从，然于他人不应有染爱（贪著己见）憎恚（嫉妒他人）之情。若诸菩萨力学进道，而以染心自赞毁他，即为染犯。七者不听正说。凡抉择论议、阐发佛语微言大义者，皆为阿毗达磨（即对向佛法义），佛法之能昌明，端赖有此。故有能说之者，即应往听；若憍慢所制，怀嫌不往，即为染犯。八者依文毁师。佛法标举四依，而谓依法不依人者，盖欲人依教行证，勿以说者德行之不备而致轻法也。道由师闻，尊师即所以重道，故不应以其无德而妄生轻毁。又于师说，亦应依义不依语。盖语以表义，审其所表事实，以为修学之资足矣，不当分别其语文瑕疵而加毁谤也。若菩萨依人依语，故思毁师，或以文辞藻饰乎己，皆染违犯。以上八学处，前五为通达真实所遵之教，后三为通达方便所依之友，由友而教，尽摄通达真实之智度矣。

次依四摄，有十一学处。一切菩萨行，以效用区别为二类：益人而功德回己者为摄善法事；益人而功德属他者为饶益有情事。此即四摄，实亦不离六度。谓四摄中布施即是施度；余三爱语利行同事，则不外戒忍勤定慧，而以慧为主，故是智度（以三事非智度莫行）。四摄种类甚繁。《瑜伽戒品》上文，总略说之，有十一相，盖随所益十一种有情而立也。今举十一学处，即可分别配之。初

关于同事者二学处：一者不为他助。菩萨为他，见有益他之事，即应协助。克实而言，饶益有情者，亦不外协助而已。然所应助事，能否成办，则在于智。若知有益而不助者，即为染犯。所助事有七种：谓筹计（能办）所应作事，正说行事步骤，守护财宝，增长和合，助理吉会、福业。凡此应助与否，要符摄受之义，方为无犯。二者不瞻病苦。有情身心病痛，悉为成办善业之障，菩萨知之，应代除解。若怀染心不往瞻视，即为犯戒。次关于爱语者一学处，三者不说正理。爱语者，方便如理之说，能令闻者易解乐受而善利起行也。若彼为求现福（求现法事）后福（求后法事），应教以方便趣求。若怀染心，不为宣说，或说不如理，皆染违犯。次关于布施者四学处，摄财法无畏等施。四者不欲报恩。凡有所施，报恩为先，若于已有德者尚不能报，而谓能普利有情，其谁信之（儒者亦谓其所厚者薄而其所薄者厚未之有也）。故于恩之深浅，悉当如应酬报也。又菩萨视有情与己资用相益以共成社会，所谓一人所需，百工为备，故视众生，亦属四恩之一，莫不普施。若怀嫌恨，知恩不报，即染违犯。五者不慰愁恼。人有愁恼，为之开解安慰，是为法无畏施。若诸菩萨于此，不往开解鼓励，是即染犯。六者不施资具。菩萨于饮食等资生之具，遇有来求者，怀嫌不与，亦染违犯。七者不教养众。菩萨摄受徒众，理应教养；若不善为教诫教授，供给匮乏，成全其德，是为有犯。最后关于利行者四学处。八者不顺他心。菩萨摄众，须知众生性行，因材施教。若如舍利弗目犍连之教锻工作不净观、教浣衣人修数息，即未能顺性利导，久习难成。若加以嫌恨，不随他心，是染违犯。九者不赞他善。若诸菩萨见他有情，实有德行、实有令誉、实是妙说，而怀嫌恨嫉妒，不予赞扬勖勉，反加阻碍，即为染犯。十者不治他罪。菩

萨于他，善固须赞，恶亦须治；若见他非，应诃应治应摈，而不如理诃治驱摈者，是为有犯。十一者不怖摄他。菩萨调摄有情应尽力无隐，于应怖者怖，应摄者摄。孔子亦谓吾无行而不与二三子者。威力神通无他，亦示其无隐而已。若避信施，而不行怖引摄，导人于善，是为有犯。

复次，梵藏本于上诸学处具备异义，即于同事中不瞻病苦学处，开之为二。依义理说，虽无妨碍，但前文说饶益十一相，今十一学处正与相应；若开病苦为二，即不一致，不如不开之为得。又梵藏本由上述三处异议，故轻戒总数有四十六条；今勘之奘译，见其不当，故仍从四十三轻之说也。

次后有二段文，总说菩萨安住净戒律仪，于诸学处有犯无犯，以及犯中是染非染，及软中上三品等轻重差别之义。菩萨戒学，不重身口，而重心意，与声闻异，故分别犯不犯须追究其心行动机而后判。犯戒之心，区有六种：一轻蔑心，谓无诚意；二懈怠心，亦由诚意不足而致；三有覆心，谓为烦恼之所障蔽；四劳倦心，谓久而生厌；五病俱心，谓身心多带病痛；六染习心，于犯戒事久成习惯。此六种心，前三定犯，四六不定，唯病俱心一向无犯。以病者心失常态，或为增上狂乱，皆不能以常理论也。又或重苦逼迫，心不自主，是亦无犯。又或未受净戒律仪，即于一切学处，均无违犯。以菩萨先学后受，知而后行；不同声闻，为僧制故，先受后学，以防贼住比丘之破僧也（菩萨戒学广摄三聚，开遮之义深隐而难行，故非先学不可）。无违犯中，别有一义，即先受菩萨戒，犯似他胜处法而失戒者，则于一切学处，均无从论其违犯。

复次，总说一切学处遵犯之品类差别，有上中下三种，而以

五因判之：一者自性。谓学处本身，即有上中下之不同，四似他胜处法为上中品缠，余四十三恶作事，均属下品。二者意乐。即随犯戒者烦恼之上中下而分。三者毁犯。依彼违犯之事而定，由轻侮而犯者为上，猛利烦恼为中，无知放逸，斯为下也。四者事故。依所对之境区别，如杀异类为下，同类为中，杀父母出佛身血为上也。五者积集。依所犯次数言，一至五次为下，五次以上为中，次数不可知为上。由此五缘判犯戒轻重，所以使犯戒者能如法悔除也（本段在《瑜伽论》中，原属羯磨；今辑于戒本中者，明犯戒有其品别也。至文中若诸菩萨从他正受戒律仪已至发露悔灭一段，当于下羯磨中详说，今略不论）。若诸菩萨以上品缠犯逼出还净云云，谓若菩萨自性意乐是上，犯似他胜处者，为上品犯；应当更受。若自性意乐是中，犯似他胜处者，当对众（至少三人或过是数）悔过。若自性意乐是下，犯似他胜处及余违犯，此为轻犯；当一人前，可以悔除。若无一人，自愿改作，亦可还净。是为知因还净方便。若重犯失戒，而不重受，即是违犯。

最后结说，以为劝学。上诸学处，皆菩萨所起之事，而佛于各种经中随事制立者。如佛初以诸恶莫作、众善奉行之十善法为教；后则于犯此十善法者，随事而制立禁戒。声闻戒早有成文，菩萨戒则散见于处处经中而已。是以弥勒于《菩萨藏摩呾理迦》中综集以成戒本，遂能贯彻一切经中散说之义。亦如得钥启键，可以进窥堂奥，此实为菩萨戒学之大本也。菩萨于此，应极尊敬，专勤修学。

《六门教授习定论》

本论分两门讲述：一解题，二释义。

一、解题

佛法实践，通称瑜伽。《显扬论》云："依止三摩钵底，发起般若波罗蜜多瑜伽胜行，即此正慧能到彼岸，是大菩提最胜方便，故名瑜伽。"因知瑜伽为正觉之方便，亦即是般若。而三摩钵底（意云等至，定之总名，通于有心无心）则其依止也。定既为佛法实践之所据，其要可不待言矣。稽之历史，佛学部派中，上座部最重定学。由上座派分有化地部，乃至旁及大乘瑜伽行系，对于定学之研究，皆称完备。而大乘谈定之书，则以无著所传《瑜伽师地论·本地分》中三摩呬多地、修所成地、声闻地等为详，余如《显扬》《庄严》亦有谈及，但最精粹之作则本论也。论有三十七颂，经世亲之诠释，其义益显。昔义净法师留印那烂陀寺，无著之学正盛，所传定学之书，即无著本论与世亲《止观门论颂本》（此论无释）二种也。

本论独到处，在于定学教授之说，悉备其中。举要而言，如

论初颂所举意乐、依处、本依、正依、修习、得果六门，即概括定学之本末。前四为定之依因，后一为定之效果，第五乃属正宗，专谈定之修习。其于定学，可谓详备矣。而六门中，特详定因，反复诠解，具备自他二方面（意乐门就习定者自身言，余三门通他）。首举意乐，即颂所谓求解脱者，乃定学根本。定由功效分世出世间二种。世间定通于外道，效验不出生死流转，佛法中仅调伏烦恼不令暂起者亦为世间定。永断烦恼乃为出世定，以断三界惑则永出三界也。定之目的在求解脱，真正解脱为寂灭之涅槃（寂灭对烦恼而言），故必先有求解脱意乐作依据，期于出世。由此积集资粮，以至正依圆满，方为定因成就（正依圆满有三，即师资、所缘、作意，前二有待于外，后一则在于内）。又四门中标举住义（即本依义），此谓直心专注。如有究竟意乐者，既得内外圆满，又必直心趣一所缘，然后乃成定因也。

复次，通途对于定之次第时有疑难，据教，止观皆属于定，此二者先后次第若何耶？抑一无次第耶？此疑乃由不谙定因而起。本论第三门列举九住之说，所以明未习止观之前，须有住为其因，亦即先有专注，始能修习止观也。此住虽似于止，但以作止观之准备，并非真正止观。是义独详于本论。若不谙此，直以九住为止，于是止观先后次第，议论纷纷矣。如藏土宗喀巴大师，由其天资之高，用力之勤，深知当时所习定学与旧义未符（宗师生宋元季，西藏定学虽未中绝，而传授已失其真，故不信时说也），爰有《菩提道次第广论》之作，特发挥其先止后观之说，于教有难决处即以理断（论中历评当时藏中传说及中土禅宗），其成就不谓不高，但未全免于臆测耳。无著菩萨于本论中，明说止观生起之前，尚有九种因住一段工夫，绝不可废，故谓为本依。以其属于

教授之义，余论所未尝见（如《大论》《显扬》等未显正教授故，皆隐没此次第），宗师亦不及详，所著《菩提道次第》虽依无著之义发挥，而定学次第论断，但凭理推，先止后观，终难尽恰也。由是本论教授（教授具四义，谓不颠倒、有次第、据教、实证）定学次第，翔实而谈，极为可贵也。

复次，关于定之自性（体性），前人亦有疑义，谓定与止观有关，止观又与定慧相涉，定之体性，果何属耶？宗喀巴大师书中，仍据道理，将止观分成二橛，以配定慧，谓禅度为止，智度为观。并于其书最后别开二章，取无著《瑜伽》之说以释止，取龙树《中观》之义以释观。一体止观，偏据两家，意存高下，此实由于有理无教之误（龙树、无著之讲止观，各有其一贯之组织，不容割裂）。若勘以本论，可知定因（九住）虽偏属止边，而为定之自体者，则不限于止。如论第五修习门颂云："心缘字而住，此是心寂处，说名奢摩他（止）；观彼种种境，名毗钵奢那（观）。"可知定之自性实合止观而说。所以颂又云："复是一瑜伽，名一、二分定。"定之自性，有一分二分之别，一分或止或观，二分止观双运。盖令心专注一趣，相续无间，圆满任运，是即为止。若于行相（心之行相）察其条理，是即为观。而此止观相依，则无先后，或由止而观，从一而趣多；或由观而止，遍观而趣一。如是一多无碍，调然自适，即定慧相资、止观双运之境。最后由定发慧，其先所重者加行智，其次为根本、后得。至于方便般若之后得智，则由止观双运得之，为发慧之极致（方便用在利他，有赖于语言文字得其善巧。瑜伽学系之讲瑜伽，特重视此，故弥勒、无著、世亲均注《金刚经》，其经即谈方便般若者也）。宗喀巴大师以禅度配止，智度配观，复划分龙树无著之学，则所谓智，仅限于根本智，是亦违

于毗昙家定慧相资为用之义也（中土禅学标榜般若禅，此乃果位之事，不能骤得。由本论观之，定有因修、正修、果修，禅宗所谓不思善恶、无思惟作意之止，仅属因修工夫，尚未及正修，宁能遽谈果修耶？宗喀巴于此亦有评述）。上举各种疑义，勘之本论，悉得正解。其为定学教授之要籍，又孤传此土，至足珍贵矣（通常教授口耳相传，不形诸楮墨，无著悲心着此，实为例外）。上解题竟。

二、释义

本论以六门教授，乃准据《大论·修所成地》组织之。《大论》就闻思修三地通说学行，均谓之修，但第三地独得修名，乃指定言之。盖依于散心为闻思，依于定心为修。修虽不出闻思，但心定之后，乃能深入体验，而有诸己、备于我，所以《大论》独于修所成地名之为修也。其文分四处七支，详为阐述。四处谓四种区别：（一）修处所，即修之准据。（二）修因缘，即修所依。（三）修瑜伽，即修之随顺相应。（四）修果，即修之成就，出生大用（局部成就，亦谓之果，不必以完全之义限之）。七支谓七种成分：第一生圆满，谓假立有情（即修定人），身心圆满，六根通利（此一支即修准据）。第二听正法（须是正法，且如理闻）。第三涅槃为先。第四解脱慧成熟（此三支即修所依因）。第五修习对治（此支即修瑜伽）。第六世间清净，第七出世清净（此二支即所修果）。本论六门，准此建立，意乐圆满即修处所，依处、本依、正依圆满三门即修因缘，修习圆满即修瑜伽，得果圆满即修果也。组织虽同，而含蕴不无殊异。盖教授之义，不拘拘于经教，尚须参以无倒解说、方法次第，及证诸己之实验等，遂与《大论》同中有异矣。次下

六门，循文抉择。首颂总标，列举六门之目。颂曰：

求脱者积集，于住勤修习，得三圆满已，有依、修定人。

此中“求脱者”“修定人”，皆属假名有情，其实则指心，此义见于《显扬论》说现观处（彼论谓唯心能入现观，非我能入）。如寻究孰求解脱，孰积资粮，孰修学定，乃至孰成就定，皆不离于心也。本论末后一颂，列六门之名，与此颂所说六门之实相应，相互参照，意始了然。即第一门意乐、第二门依处、第三门本依、第四门正依、第五门修习、第六门得果也。此下三十五颂，分释六门义。初门意乐圆满谓求脱者，凡有四颂云：

于三乘乐脱，名求解脱人，二种障全除，斯名为解脱。

应知执受识，是二障体性。惑种一切种，由能缚二人。

已除烦恼障，习气未蠲除，此谓声闻乘，余唯佛能断。

若彼惑虽无，作仪如有惑，是习气前生，若除便异此。

习定意乐在于求解脱，而瑜伽定学大小相共，故此中云“三乘乐脱”也。解脱意谓离障，有情以心为主，是心于所知事不能如理如量，如有缚之者，以致不能充量尽用，是即为障。此有二种，即烦恼、所知。而为障之本源者，则在能持二障之执受识，此即心识深处之赖耶也。二障种习，为赖耶所任持，而后势力难摧，成为吾心之真蔽障。此亦如外种有所依能持之地性，乃得发生作用

也。以是，解脱必赖转依，使其不复执持，则种习自归消失。是义仅见本论，实无著世亲学之亲切透澈处，或即所以为教授者也。

又二障中“惑种”即烦恼障，“一切种”即所知障，烦恼障能缚声闻乘人，余烦恼习及所知障能缚菩萨乘人。障缚有此差别，由于三乘人用心之量有不同。佛之用心，充类至尽，故一切种、习，皆为之障，皆应除遣。二乘人但尽一分心量，故除烦恼障缚，而遗余分，以不用处不觉其有缚也。曰习气者，二障之余势，二障种子断已，犹存余势，如转轮骤止，犹余旋转。真正解脱即须并此习气尽离之，此唯佛之境界，不可语于三乘人矣。如是解脱意乐为习定之根本，全出于一己深心之感动，列为初门。

第二门依处，谓积集资粮，即修行之所凭藉者。此从素养而来，非旦夕可致，故称积集（所积即修之资粮）。此有二颂，依据经说，略明四义。颂云：

种植诸善根，无疑除热恼，于法流清净，是名为积集。

能持乐听法，善除其二见，但闻心喜足，是四事应知。

此中四义：一者种植善根，如经所说，先应修习多闻。谓于佛说教义，随顺多闻，能受能持，而生信乐。契会于理，心地朗然，是即植种善根，名为净信，一切善法，由以增长。二者无疑，此由乐闻正法，思得其义，而决定胜解，故无疑惑。三者除热恼，诸见（五见）令心旁骛，能恼蔽心，谓之热恼。见中为害最甚者有二，即欲令他知与自起高慢，诸见及一切名利恭敬之心，皆从此出，即于正法胜解，应尽除之。四者于法流清净，除见犹属消极，对

正法洪流，更须积极修学，庶乎心地日明，充量尽用，而底于圆满清净。此须屏除五盖（即贪、嗔、沉眠、掉悔、疑），无住生心，始不以听闻自足，而与理日益相应，渐备资粮之道也。

第三门本依，谓于住勤修习。定之原名曰三摩地，意谓等持，即平等执持此心，安住于境，不令高下之义。由是定之本质为善心一境性。善者，清净无染；心一境性者，谓心专一于境，能得其实，得境实相，而后用心有当，一切举止，始得向善、向上也。今说定之本依，其性质与修习次第果何似耶？曰：先令心习境而能住，逐渐引生于定。此串习能住，为定之加行。及其成就能住，则得定之近分，所谓外定（谓之外与近分者，别于根本定及安定也）或未至定。解释此门有十六颂，略举七义。初出名目。颂曰：

所缘及自体，差别并作意，心乱住资粮，修定出离果。

云七义者：一所缘，说心住处，即上文所谓境也。定之加行，不能缺境，有境而后有住，纵属无所有处、非非想处，亦有其境，是为习定根本。二自体，心于所缘境，习于安住，即构成定之自体。三差别，有自体即有行相，次第过程不无差别。四作意，乃思慧二心所复合之思惟作用也（慧心所之用，仅能明辨，而不知追求深入，故须有思心所助其造作）。由此可知定不离境，亦不离思，故正定有静虑之名，自异于木石之无知矣。五心乱，作意在求能治之正思，所治所遣，即是乱心。六住资粮，欲摄乱心住境，必藉他力资助，所谓修住资粮也，此以戒为首要。七出离果，修定所趣，以出离为鹄的，即涅槃之异名也。次下十五颂别释七义，初解住之所缘。颂曰：

外上及以内，此三缘所生。

瑜伽说定所缘，无论法行或信行，概以教为准据（通教者依法行，不通教依信行）。《解深密经·分别瑜伽品》，二十六门分别止观，初门亦谓“以法假安立为住”，即用佛所施设安立之教为所缘也。盖心不能无缘虑，但应取准于佛教，以得所知之事（如般若教云五蕴皆空，即示众生所应可知者）。至于所知之亲切体验，则须经种种步骤，从初修至住定，凡有三种所缘：一外所缘，二上所缘，三内所缘。外所缘者，非真正所知，但藉以驱策此心令向所知，如驱牛羊之就樊篱而已。如是策心就范，与所知相顺，而为其近分，故名外所缘，如不净数息等五停心观皆是。上所缘者，由近分渐次引心入胜，以求上进，故有境界次第（即地）之别，如心缘下地，以为苦粗障，缘上地以为净妙离等是也。由此逐渐上缘，调心驯伏，而达于真正所缘，即第三内所缘也。内指心言，所缘如不外求，而得诸心，则止于“意言所成之相”，即意识分别所生影像也。闻思不离文字名言，至于实践之修乃能亲切体验。如闻思五蕴皆空，仅得概念；至行深般若时，而后切实体验其境地，即意言所成，唯识所现也（内所缘为所知事同分影像；真正所知，以赖耶相分为本质，所谓唯识性。然此不能骤得，必由意言过渡，故《摄论》谓意言为入所知相也）。学定以前，有此三类境加行工夫，而侧重于内所缘，是乃瑜伽切实经验之谈。宗喀巴大师不详此教，将止观分成两橛，取《瑜伽》《庄严》之说以释止，摭龙树之说以释观。不知瑜伽之谈止观，自有其一贯思想，即意言是。龙树立说，未阐斯义，焉能漫无解释遂为之配合乎？又宗师所谓龙树学，实系清辨、月称之学，二家一致诽谤无著系唯识之说，而主

张外境，又乌能用无著内境止义，而配合余家外境观义耶？（真正龙树学仍据内心为入道之门，与无著学不悖，故《广百论》云：“识为诸有种，境是识所生，见境无我时，诸有种皆灭。”说同《中边》。）又《瑜伽》《庄严》两书之言止，略有出入，《瑜伽》不过略谈，《庄严》详说乃与本论尤近。宗师但就文字纂集，并未辨其差异。即如取《深密》之四种缘境说，对于根本之所知同分影像，不加克实，即未能得其确诂。凡此，皆有可商量者也。次解住之自体，有三颂半。颂曰：

应知住有三，自体心无乱。

第一住相应，定心者能见，于境无移念，相续是明人。

第二住相应，厌离心寂静，专意无移念，相续是明人。

第三住相应，于前境凝住，定意无移念，相续是明人。

住心之自体即自性，谓于所缘心不散乱，相契脗合，极其至，而成心一境性，此有三类，以三种所缘分别之。“明人”者，假名有情，实指心言。上谓心境契合无乱，今以无移与相续二义释之。无移谓心于境无异缘，相续谓心境不暂舍，如是缘境周到无遗（即无余缘）。初住外所缘，名曰见境，即见所缘相。如观不净，令心住彼，随处皆观其相。反之，观净（如《观经》说）亦然。次住上所缘，名曰专厌。见上地净妙离相，则于下劣境起厌离心，厌之切者其离速，故于下劣一心专厌，即得住于上缘也。三住内所缘，名曰凝定。谓心现之境，无待于外，缘境之心，亦不待他，如

是心境自然相契，安住不移。三解差别，心住之经历长远，自有种种相状显现，住心因以差别，今说其义。颂曰：

坚持及正流，并覆审其意，转得心欢喜，对治品生时、

惑生能息除，加行常无间，能行任运道，不散九应知。

此中差别为九住，乃准据大小乘所共之《阿含经》而说。

颂文但出住相，未列其名。初住（奘译内住），坚持相，谓心驰异缘，未入正轨，必须勉强执持，使之就范。二正念住（奘译等住），即正流相，心已入轨，因势顺流，不令暂断。上二住心，乃相贯之初步工夫也。三覆审住（奘译安住），心正流时，若有异缘间杂乱心，应当覆审牵挽，使归正轨。四后别住（奘译近住），即转得相，谓覆审后复令相续，转求殊胜（译文将殊胜译为差别，盖二字梵文不异而易误解也）。上二住亦复一贯，于心乱后，挽之回复，仍驱向前也。五调柔住（奘译为调伏住），即心喜相，心散即觉，使之四复，如是御心有术，得调伏之用，而生欢喜。六寂静住（奘同），若心染喜乐，则涉烦恼，故又以无著对治，而成寂静。如上二住，同为对治品类，亦属一贯。七降伏住（奘译最极寂静），即惑息相，谓于已生未生重障烦恼，皆能息除，而令心住于最极寂静。八功用住（奘译专注一趣），即加行相，令彼寂心常无间断，一缘而住。以上二住，亦相顺从。九任运住（奘译等持），由串习加行，令心住境，渐次自然，以得定相，名为等引。如是九住，虽状态各殊，然均能于境不散、不异、不离，得为名住。是皆定前之

加行，至得等引而后，方堪修习正定止观也（九住偏于止，而为止观之准备工夫，绝不可废。传译三藏中唯《解脱道论》略具其说，今特资以解释。瑜伽学出上座部，得此论，即可推溯上座定学梗概，以及佛之教人习定者为如何）。四解作意，九住心由于作意为之差别。颂曰：

励力并有隙，有用并无用，此中一六二，四作意应知。

四种作意，同以荷负为性。荷负即是胜任，谓任事而能期其圆满成就也（奘译运转，谓令心循境，渐趣一致，为运转也）。作意即是思惟，有情之所贵于心者在思，思而后能造作。故就体言曰思惟，就用言曰作意。此有四种：一励力荷负作意，谓初心恍戾，须勉强而行，由此爰有九住中之初住坚持相。二有间（颂作有隙）荷负作意，谓心趣境时，虽被余缘间断，而仍前后照应，令心不乱。由此作意，得第二至第七，共六种住相。三有功用荷负作意，谓间断时仍能还住，不碍道之胜进，此赖于功用加行作意，由此有第八功用住相。四无功用荷负作意，谓此心已住正念，任其自然相续无间，与境相契，由此有第九任运住相。此即四种作意差别九住心之义。但推究本源，仍在意乐之不中止，故知作意，又以意乐为先也。五解心乱，有五颂。颂曰：

谓外内邪缘，粗重并作意，此乱心有五，与定者相违。

于彼住心缘，不静外散乱，掉举心味著，内散乱应知。

应识邪缘相，谓思亲族等，生二种我执，是

名粗重乱。

见前境分明，分别观其相，是作意散乱，异斯唯念心。

于作意乱中，复有其乱相，于乘及静虑，初二应除遣。

作意所以令心住境，与之一致，若有相违，即成散乱。故作意之用，要在对治散乱也。颂明五种散乱，谓外、内、邪缘、粗重及作意。若心离应缘之境，旁骛余事，为外散乱。若起掉沉味著，为内散乱。若修定时，寻思乡里亲属等相，为邪缘散乱。若修定者由身心损益，而生我苦我乐分别，则失定力所获之身心轻安，为粗重散乱（苦乐我执，为粗重所从出，因立果名，故名粗重散乱）。若于所缘过分明察，即于事理法尔次第违越、失念，为作意散乱。对治此一散乱，惟有念心，忆前未乱时之状态，散乱即息。故念为定中不可缺者，真正之定，亦即以正念代邪念耳。（念佛法门之念，原为心念，即于正境思惟相续，自成条理，而复明记不忘，是亦止观也。）作意散乱中，又有趣向余乘或余定者，如习菩萨乘者忽乐声闻，学初禅者忽务二禅。前者退失成过；后者升进，可不除遣。此等散乱皆指示正行所对治处，为学必须知之者。大乘法中一部《般若经》，洋洋数百卷，教人用功处，亦不外对治十种散动而已。此义既极重要，故本论特详言之。六解住资粮，二颂。颂曰：

住戒戒清净，是资粮住处，善护诸根等，四净因应知。

正行于境界，与所依相符，于善事勤修，能

除诸过失。

戒为定之资粮，住戒而后得定，故习定必先之以戒。是戒专对修定人所特有助力者说，即能为戒清净之因者，凡有四种：一善护诸根，谓根律仪，见闻觉知，皆清净无染，即正行于境也。二饮食知量，饮食乃资助身体长养精神之需，但以能消受为贵，多少分量，应与身心相符顺也。三初后夜警觉，睡眠为昏沉之相，与定相违，但于中夜行之已足，初后夜分应常警觉，勤修善法。四威仪正念，于行住坐卧四威仪中，正念而住，所谓居处必恭也，如是乃能为精神凝住之助。七解出离果，今于加行定位谈果，乃藉果以明因也。加行趣向，在求出离，故名出离果。颂曰：

最初得作意，次得世间净，更增出世住，三定招三果。

果有三种，依前三类所缘而说。缘外境时，得作意住，即系心正念，而于散乱境出离也。次缘上境，得世间净，虽未出世，然能伏烦恼，即得世间出离果。后缘内境，得出世净，谓缘此境永得出离，必趣于涅槃清净也。

第四门正依。由前三门各种因依，以总说修定之正依，不外佛言“多闻熏习，如理作意”而已。此可用三种圆满具足诠表：一师资圆满，二所缘圆满，三作意圆满。前二皆属于闻，有待师资之“展转传来”。人类之有文化演进，莫不由此而致，故积集先闻，深信前哲，绝不可少。但堪为吾人所禀承者，应上推于佛。佛灭而后，有相续师在，亦可为依，是即三宝中僧宝也。真正师资，应具五德。颂曰：

多闻及见谛，善说有慈悲，常生欢喜心，此

人堪教定。

此中多闻，谓有所禀承也。见谛，如闻而证悟谛理也。善说，教不倦也。慈悲，无染心也。常生欢喜，是乐说也。佛以治苦为教，导人以喜悦，举止怡悦，真如水流鸟鸣，自然成章。是故为师者，必五德齐备，然后可相续佛教也。能教之人如是，所教之法，亦有简别，此为所缘圆满，其相有三。颂曰：

尽其所有事，如所有而说，善解所知境，斯名善教人。

所教之法，属于作意境界，故为所知。此由师资而得者，须具三相：一尽量，谓于事物范围，丝毫不遗。二如理，谓于事物条理，井然得当。三明了，谓于所知量理，明白无隐。通途所谓了不了义，即由此判，具三相，乃为了义。合上人法二者以成无倒正闻，更待思惟而致用，故第三为作意圆满。颂曰：

由闻生意言，说为寂灭因，名寂因作意，是谓善圆满。

作意对象，不即文字，亦不离文字，乃由听闻而于心上如实所现之相，所谓意言是也。此种境界，文艺家亦能体会，如周览名山大川，蓄而为胸中邱壑，发而为腕底烟云，固随在而流露于文墨矣。文艺末事，尚且如此，况人生本则，讵可无显现于吾心者乎——所谓人生本则，即由正闻所生之意言。有此而后得大寂灭，故说为寂灭因（闻之等流果，寂之同类因）。烦恼为心障、心染，若自觉有此障染，而求其净，此清净境界即名寂灭，亦名解脱。正闻意言，为寂灭因，于此意言上思惟，谓之寂因作意。又唯此思惟最为合理，故亦谓之如理作意。得此作意者，为作意圆

满。具备三种圆满，定学之依，乃称完善，故谓之正依也。是三圆满，与前三门相应，盖前为准备，今则圆满耳。

释家与译家，对于作意圆满，各有其独到之见解，今略申述之。释家谓作意当以意言为据，而了法无性。法无性，即法无我，为意言所具体示现者。常人辨别事物，总觉其有自性，执为我或我所，而有人我执及法我执。由此苦痛渊薮，一切烦惑随增，人生自此多事矣。故佛教人依法之实，了法无性，以为对治。此于心中易取（现示）无自性法之意言，与涅槃相顺，为烦恼寂灭之因，烦恼息灭，即是解脱。此释家世亲解寂因作意之义也。次辨其名，又有二解：一为一体释（奘译作持业释），谓寂因作意，即寂灭，即作意。以意言本身是无自性法（即因位寂灭），又是其作意故，此合能缘（作意）所缘（寂因）于一心而言之也。二为别句释（奘译作依主释），谓寂因作意，意云寂因之作意，即析所缘能缘为两者，而以作意系属于寂因也。（梵文解析复合名词方式，有一体释、别句释，前者谓一名虽有二分，而所指者是一事；后者则以所属关系言之。）上皆释家对于寂因作意独到之见解也。其次译家之意，如论中小注云“准如是释，应云寂因作意，旧云如理作意者，非正翻”即是。译家义净留印十九年（较奘师多二年），正当那烂陀寺极盛时代，所学皆有禀承，故译书于诸名词，多所是正，而极有关于学说。今考奘译及梵藏文，此名皆作“如理作意”，而净师谓应作“寂因”，果何所据云然耶？勘“如理”一词，梵文作育尼奢 yonisa，以瑜 yu 字为语根，本有歧议，一为结合，一为从生。译作“如理”者，乃据结合之义，谓与理相合也。译为“寂因”者，乃本从生之义，谓从寂而生也（但梵作文字中，并无理字与寂字之义）。若以世亲之说解之，净师之改译寂因作意，实有深意存焉。盖

以如理言，此理（即涅槃与正道）似在心外，而须如其理以作意，此易使人向外追求。今以寂因言，则显示涅槃正道之理悉存于心，从心而生，应在心内。有此心，则有此理，心理相关，是以心之实相得体认一分，实践一分，其理亦即显现一分也。此种心理不二，由心体验之义，自是义净所主张，惜其仅于小注略存绪论，未及阐发也。或者有疑：理系于心者，人各有心，岂非各有其理，究当何从耶？释之曰：心有同然，理无歧异，佛先得我心之所同然者，自当以佛所证验，展转传来为准则。本论依《大论·修所成地》而作，《大论》之解定因，即以涅槃为先，故本论亦有意乐求解（第一门）、多闻积集（第二门）、寂因作意（第三门）诸义。所谓涅槃为先者，至少应具三种信念：一信其为实，二信其可能，三信自己亦应如是。凡此皆将涅槃安贴自心而言之。今改译如理作意为“寂因作意”，则此等意义皆可旁通，且瑜伽中观涅槃小乘各家之说，亦莫不相贯。故此一名词之译存，甚有关于学说也。

第五门修习，亦名有依，有者具足之义，谓具足所修学之轨范也。前四门均称为依，乃就所以学者而言。此门则由所学各种因缘，一一具足，而成为修学之规范，克言其体，即八等至中四静虑也。四静虑亦曰四禅，为印度方言禅那之略称。雅言曰驮衍那，译云静虑，意谓寂静而能思虑，所重在虑，而不在寂（静虑犹沉思也）。八等至中惟四禅于虑偏多，故以为具足学依也（四无色定则静多虑少）。初颂曰：

谓寻求意言，此后应细察，意言无即定，静虑相有三。

四禅之区分有二类，一依寻伺而判，二依受而判。初禅，有

寻有伺；二禅以上，无寻无伺，二者过渡之中间禅，无寻唯伺。寻、伺，为心境相接时所现之粗细分别相。心初触境辄有粗分别起，是为寻；相继有细分别，是为伺。喻如鸟飞，初振翼时为寻，空中回翔为伺。颂以“意言”为寻伺之性者，应知“意言”一名有二种用法：一、心由闻熏所现之境，此作实字。二、为心对境界之分别，此作虚字（动词）用。今云寻伺意言者，乃依后义也。二禅以上，悉无寻伺，则依身心之受更加区别。二禅中身心之安适较著，名喜。三禅安适渐隐微，名乐。四禅不作喜乐分别，名舍。如是四种静虑，为修定之规范。

又四静虑各有三道（方式），谓一向（一往之意）止行、一向观行、与止观双运。颂曰：

无异缘无相，心缘字而住，此是心寂处，说名奢摩他。

观彼种种境，名毗钵舍那，复是一瑜伽，名一二分定。

一向止行者，止之梵语云奢摩他，直译为寂处，即安心之所也。今从其据教之义解之（学定不离于教），谓依教所说，构成无分别影像，止心缘之，不作推求分别，是名无异缘，亦名无相。盖依文字，得其大体义相，心即安住，是谓之止。一向观行者，观之梵语云毗钵舍那，毗有异、众、微细之意，钵舍那为观照，合云观彼种种境也。颂中“彼”字有二义，谓或指止之心相，或指止之境界相（观有依止起与不依止起二种，此处就前者而言）。于此二相，作种种义理推求，成有分别影像。是故观行，乃对止之心相或境相，再加周详观察之谓。常途释此有六方面，即义（义理）、

事（事体）、相（相状）、品（品类）、时（三时）、理（道理），随一境相，皆应六种区别，真如儒家所谓致曲之功，审思明辨之用也。复次，由止或观，皆可成四禅定，而触证心一境性。此以何证知耶？曰：身心轻安，无障无蔽，即是触证心一境性而达定域之征候（众生有粗重障蔽故不能证）。此以止观随一行之皆得，但必从加行之九住心而得等持为之引导耳。止观双运行者，谓先成就止，次成就观，最后住于任运行舍之状态。此其境界，非有分别影像，亦非无分别影像，而属于事边际，即佛教人所应知事本质之同分影像（与本质相似故）。若以止观双运为用，进而所作成办，是则止观所显之功德矣。此三类境（有分别、无分别、事边际），分成三道，准之而行，为瑜伽行。瑜伽义谓相应，即与教、理、果均相应也。

复次，由对治障蔽生长善法故，四静虑分为止观二行。颂曰：

粗重障见障，应知二种定，能为此对治，作长善方便。

障分二类：一粗重障，即心相续中种种烦恼，所谓五盖者是。二见障，即因境相所起诸惑。为对治前障故修止，对治后障故修观。去此二障，止观双运，即为真实之定，成办所作，而为增长清净善法之方便也。此净方便，复有三相。颂曰：

此清净应知，谓修三种相，寂止策举舍，随次第应知。

若心恐沉没，于妙事起缘，若掉恐举生，厌背令除灭。

远离于沉掉，其心住于舍，无功任运流，恒

修三种相。

定者修三相，不独偏修一，为遮沉等失，复为净其心。

止观之行，由加行等持而起，亦由不失等持而相续，其间保任消息，全在能修三相。一由心偏修止故，于境暗昧，谓之沉没，此时宜修策举相，令心起缘妙事，如观灭道谛法。此乃变易境界之法。或本以无分别影像为境者，易以有分别影像亦得。二若心高举，则应修厌背相，使心沉静，如观苦集谛法。或本以有分别影像为境者，易以无分别影像亦得。三若心不沉不掉，即不应用意，但可无功用任运现行，此即是舍。心相清净，乃为正定。此三相，能遮遣沉等过患，使盖障不起以成其净，故止观成就，随应修之，未可偏废。但如人饮水，冷暖自知，唯用功者始克知其实在耳。又止观清净，则得四种胜益。颂曰：

出离并受乐，正住有堪能，此障惑皆除，定者心清净。

四胜益者：一出离诸恶，二爱乐善法，三知应住而正安住，四于诸所作而有堪能。堪能者，必无功用任运而转，乃为得之。

第六门得果，示所修行功不唐捐，任运寂定，而得现法乐住果也。颂曰：

于此定门中，所说正修习，俗定皆明了，亦知出世定。

若于世出世定相，悉能明了，则果相亦随应圆满。世间定，由八等至逐渐离欲胜进，以为其果。如得初禅定，即离欲界欲；得二禅，则离禅寻伺；次第而上，如应随知。出世定，亲见四谛之

理，以为其果。如大乘以定心为依，则入地见道以至成满佛法。苟依教授修学，功必不徒施也。六门释义已竟，末颂出其名义。颂曰：

显意乐依处，本依及正依，世间定圆满，并了于出世。

此颂与初颂六门相应，但缺少修习一门。

上讲六门教授，仅得其梗概而已，有如作画，只有轮廓钩勒，至于如何填彩，则有待学者之研寻也。

外编

谈真如

今日所谈，为真如名义。先说真如名，是从印土译来，现已习用；但在翻译上，前后颇有变化。原文“颏他多”，解析之：“颏他”为真实；“多”，为性。与“舜若多”之为空性，是一样结构，故正译应为“真实性”。由字源说，“颏他”从“如是”（颏他引）引申而成，故亦可翻成“如是性”，藏人即如此译之。汉译最初，“般若”译为“本无”，是依道家思想以无为本故。次在姚秦、六朝刘宋，罗什、求那跋陀罗则译为“如”（《摩诃般若》《杂阿含经》），北魏则为“如如真如”；至梁陈真谛则混用“如如”“真如”，迄唐以后，始确定为“真如”。在混用时期，以“真如”与“真谛”通用，故有“真如、俗如，如不异如”之用。然始终于“性”字未曾译出，如如之“如”，似有“性”意在，亦未能显。以最后之“真如”看，其意亦“真”亦“如”而已。终以未能译出“性”字，故于义解多有未当也。

次明真如义。是可依于言教变迁之实三段说解之。

（一）小乘说“如”。《杂含》十二讲缘起法，谓无明缘行，行缘识，如是乃至生缘老死之十二有支之缘起法。因此说到“如”字，乃谓“此等诸法法住、法定、法如、法尔、法不离如、法不

异如、审谛、真实、不颠倒；若佛出世若不出世，此法常住，法住法界”。此等异名皆释“如”字。而此段文依译意，实是形容缘起法，勘对巴利文本《相应部》（巴利文五部中之《相应部》即《杂含经》），“法如”为“法如性”是法非一切法，乃指缘起而言，即此缘起法为如性，谓其常然之相也。有佛无佛，都无改变，此即如性，亦即“离缘起便无真如”故。如是缘起相，即法之实相也；由此法非指一般法，缘起而外亦指谛、食、蕴、处、界等归类之法。此等法实相，皆称真如。是种解释，乃佛法中之首段，小乘对佛说至极之解也。

（二）大乘中，《大般若经》第二分《缘起品》，亦以缘起与法如（依小乘而释异）连谈，如经云：“菩萨摩诃萨欲知诸法因缘、次第缘、缘缘、增上缘，当学般若波罗蜜；菩萨摩诃萨欲知一切诸法如、法性、实际，当学般若波罗蜜。”此已广于《杂含》，《杂含》止言缘起，此乃及于四缘也。又此法如，《智论》三十二释云：“如有二种：一、各各相，二、实相。”一切法如皆相，以自相言，如地以坚为相（此小乘毗昙“自共相”之结论），是亦法之真如，但为下如，上如则为实相。若地坚相不实、自性空，即地坚空相，是即法实相上如。

（三）《瑜伽》《深密》《楞伽》所谈“如”义，稍有差别。盖此三书以“真如”判入“五法”（五事即相、名、分别、正智、真如）中，而又以自性相摄。相摄方式有种种，义遂不同。初《瑜伽》，次《深密》。《深密》思想近于《阿毗达磨经》，《瑜伽·抉择分》引之，乃无著思想所自出。总归诸说有二：一、依他法，遍计执无相即法真如相（与第二段衔接）；二、圆成法，依他起断为真如，此断即转依。如是二义，极有出入，最后，乃可求诸《楞

伽》。以依他法如相为真实，以圆成法心解脱为真如，于是真如非仅法之相，而另指法而言矣。然《楞伽》有处仍以真如作“相”解（《如来藏》章），故知真如实有二义，有处以相说，有处以法说（广义法有时言相，有时言相依）。以法说者，即圆成法，即心解脱，是即真如法也。

再概括言之，小乘以缘起（法）等实相，“此有故彼有，此生故彼生”等为如相。至《般若》亦以缘起为实相，而言“不生不灭，不来不去，不断不常”。《瑜伽》言遍计执无，亦是“此生故彼生”之义（真如相），更进一层，乃目“离执缘起”为真如法，是故于佛法名相应知其实也。昔者洞山价辞云岩，问曰：“老和尚百年后，有人欲见真容，如何回答？”云岩即云：“者个是。”洞山不省。又说：“汝担当家业须仔细。”仍未会。后涉水睹影，即便省悟而作偈云：“切忌从他觅，迢迢与我疏，吾今独自往，处处得逢渠。”云岩死，遗像悬挂，有人参问，答以“者个是”。再问：“意旨如何？”洞山忽然云：“我几乎误解老和尚意思。”是盖真如以“共相”言，则处处逢渠，为三段之初段。一法一如，者个即是。所以《般若》说“诸法一相无相”，《深密》谈“遍一切一味相”，此之一义，乃平等真如（《深密》《华严》平等义，贤首未解也），即各如其分、无以异也。所以洞山初解“处处得逢渠”时，乃平等真如（相）；到遗容悬挂，始悟“一法一如”（法）之旨也。

复次，小乘一段，以法相为真如，功夫在破“人我执”。故将法说成蕴、界、处等类，必人我净尽，其法始显，亦只形容彼法永久如是之相耳。此法非是“所作”，乃法住法界。依大乘而言，于第二段，即以小乘之法蕴、处、界等为法我执，去此法我执而为法无我，此法无我亦永久如是之相。于第三段，无我所显，乃为真

如，有此始有事在，佛法建立即在于此——盖即菩萨摩诃萨修行功德之所依也。此“无我所显”，亦永久如是之相；为真如、为法界，皆依境言之也。

一九四三年六月四日讲

法界释义

今单就法界一名，略释其义。谈法界义，乃先师一生讲学最后焦点之所在。其含义尚未完全发挥，今略加讲释，无异欲以烛火藉增日曜而已。

谈法界应以《佛地经论》为据。兹先略谈有关此典之故事，藉资考据奘师之西游取经，民间已成最普通之传说，实以亦为佛学史上中土得有真佛法之枢纽。于此，应先明奘师去印之动机，而传文并未记载，但知其欲赴印求《十七地论》而已。此非无因而然。奘师生当隋末，时值大乱，避难入川即受具戒，例当依戒师修学，但以在蜀无可学者，遂潜行去蜀，历各省而至长安，备庄严寺十大德之选，时即唐贞观元年也。是年十二月，由印土来一大法师即波颇密多罗三藏（此云明友）。波颇在那烂陀寺得戒贤《瑜伽》之传，博通三藏。传称彼记诵大小乘经典各十万颂，及至长安，释门大德皆居门下，从古所传之疑惑，无不一一得其解释，叹为希有。其学今虽无考，观其三译中之《庄严经论》（余为《般若灯论》《宝星陀罗尼》），李百药序谓此书中《菩提》一品义最微妙。转八识以成四智，束四智而为三身，详诸经论所未曾有，可谓闻所未闻见所未见云云。百药此语为当时大德之所同感。奘师

聪慧高迈，亦必有所感发。序文又言西域大小乘学，悉以此论为本，若此不通，未可弘法。则此论为大小乘之根本，奘师亦有所闻也。此论即《瑜伽菩萨学》，为《瑜伽菩萨地》之别传，更采集诸经论以庄严之者，则大小乘学皆应以《瑜伽师地论》为根本亦无疑矣。

奘师由此，知有戒贤三藏讲学那烂陀寺，遂乃冒险去国，前后十八年，卒得达其目的。此奘师去印之真因也。戒贤三藏与奘师彼此感应事迹见诸传记，此皆与波颇三藏有关。奘师在印听讲《瑜伽论》三遍，及其返也，开首译之，可见其精神所在。但由此论以知奘师学之所得，仍属困难。今观其译毕《瑜伽论》后即译《佛地经论》（回国后四年译），乃知其学心得之所在矣。是论释义主要皆为戒贤之作（民十四年对勘番译得知）。亲光（亲光即明友。光即明，亲即友也，亦如清辨之为分别明也）稍有补充，亲光即波颇三藏，故知波颇实得戒贤学之真传。《庄严经论》四智三身之说，勘之梵本文字不具，但亲光之《佛地经论》有之，可知此出波颇之意也。此中曲折直至最近数年始得究明，宗奘师之学者，应先知此而于《佛地经论》不可不三置意也。

次谈义理。此经以“佛地”为名，顾名思义可知其内容要点所讲为佛之境界，即以五法释此境界。五法谓法界与四智，初之长行，五法并举，而结颂独提“法界”，可知“法界”之重要。奘师所学既在此经，亦可知其学根本亦在“法界”也，《经》谈“法界”有虚空十喻，意就三方面说：（1）佛以法界为体性，法界即涅槃界，是即以涅槃为体性，乃明佛之所以为佛也。小乘亦具此义（即以涅槃为体性），或谓以菩提为体性也（分别论者）。（2）法界遍于有情心相续中，为有情所同具，即所谓一切有情皆有佛性

（如来藏），意明佛与有情皆据法界，即所依等同也。（3）法界由共相（二空）所显（平等相为共相），法界本身非共相而为共相之所显也。

合此三义以观法界，可知法界者即无差别遍一切有情心而为共相之所显者也。在众生边说即心法性（如来藏）而已，在如来边说即圆满证得此法性心而已。是故第一义明佛之圆满证得；第二义明心与心性非一非异，而为生佛之所同依；第三义明法界由共相显，即示入道之门也。云何入道？谓由观共相而显法界也。

奘师译此经论用字特多，如以法界为理、为真（真如）、为实（实体）、为性（实性）。是等用字，于后来中国思想上发生影响极大，贤首一宗理事之说，即从此出，宋明理学于此亦不无关系。然有真实了解以运用此诸字者，惟奘师本人而已。奘师之以法界为理者，此理非共相而为自相（实相）。故可以加真字（即真理）、实字（即实体之理），无有歧义。盖理谓一切法如，事即一切法，实则理事所指同一，如人有名有号。从佛方见法为理，从有情观之即为事（理事平等平等）。有情之上希于佛，须从事上见理（即事之理相），而入佛道。佛之教化众生，须从理上见事（设施事相），而有种种言教安立。如是理事，皆指一法，而意味不同也。此奘师采用理字真义之所在，故知法界实义，必须研究《佛地经论》，始可得其真也。

佛性义

近日为同学讲习《涅槃》，兹经有一最要之义，即为“佛性”。“佛性”之“性”字，可以“自体”“自性”解之，乃成佛之实、佛之自性。吾人学佛，既要成佛，而不知佛之所以为佛者，云何可得？又“性”字亦可作“因”义解，是佛之所从出者。欲得佛果，而不知其成因，又乌乎可？以是佛性一义，对学佛人，可谓原始要终之义。又从佛说十二分教观之，无论大小乘经，皆以种种异门，解说此义，而以《大涅槃经》为最详尽。一大巨典，前后无不涉及佛性。尤以《狮子吼品》，更见切要。今此即据以引申其说。

经中谈佛性，先明云何为佛性，所谓指体释义。次明云何见佛性，是为指位亲证。

云何是性者，即提示第一义空，亦名胜义空。此空即毕竟空，为空之究竟。所云“究竟”者，乃不偏一边而为非空非不空之中道也。指佛性之体以中道第一义宣说，此亦可谓其为一种义理（道理）。此理从何见之？曰属当于心。故《涅槃》说佛性，简别无情之木石等，乃示佛性之理必于有情上见，而属当于心也。于心上言非空非不空者，谓有情心之相续，不在三界之有，即在离三界

之非有。在三界有之心相续，即为流转；出离三界非有，即为还灭。然诸有情，于此流转，必定出离，此即为空。于彼还灭，必当随顺，即为不空。于空见其空，则离不空边执；于不空见不空，则离空边执。由众生心上见流转必出离，还灭必随顺，因此离空、不空二边执，即显中道之义，是即佛性之所由存在也。从因位说，有情能觉知流转而入还灭，此即学佛之因；从果位说，还灭至于究竟，心之中道义理圆满显露，佛之为佛，不外乎是。《般若》说佛境多在毕竟空，菩萨行多在自性空，义亦同此。毕竟空圆满显现，即谓之佛。故就佛之因、果位说，皆不外此心此理也。

云何见性者？经文特示十地菩萨乃可谈见；十地以前，虽有所见，而不了了。十地微有所见，佛见方为清净。此如交友，先但有文字往还；必至晤时，方始亲切。此见字，即亲自证会，如眼见物之义。就佛性之因位说，距佛尚远，虽有所见，但见之不真，故不谓之见。必至佛位方称见者，就见之清净言也。此义云何？盖佛性于一有情有终始，于一切有情有一异。有情所见乃至十地菩萨所见，但见其终，不见其始；但见其一，不见其异。唯佛乃能于此佛性始终、一异毕见也。是以真正见性者，唯佛而已。

复次就上《狮子吼品》所说，再为引申三义：

（一）所谓佛性属当于心者，此心果何心耶？是即众生寻常之心也。众生既有此心，何以而不能悉感发？须知心有浅深，其深处非一般众生所能自知。佛法名此深心为阿赖耶识，佛亦不轻为人宣说，以其深细难知，众生执以为我，说此，恐更增益其执耳。众生由此执著，习于流转以为当然，而不知有还灭，是则有此心，亦不能有佛性之用也。有心无用，遂可谓有情无佛性耶？是亦不然，虽不自知，然不害其理之存在。一旦外缘引发，或圣教增上，则

内因即可沛发而能自觉也。此自觉从何见之？即见于厌离流转苦，而欣乐涅槃灭，此时即佛性因义显露矣。但此见乃从心之深处出发，非耳目闻见或心思知解人生苦痛而能之。瑜伽学系于此心义，解说最切。于其深义，既以阿赖耶名之，又以其总相难见，就其相应心之差别上分别：凡有作意、触、受、想、思等功用。虽余心亦同具此功用，而深心相应者是主，余识相应者是客。由此乃有欣厌之事，此非表面浅心之所堪能，必于赖耶相应之舍受上见之。此时深心乃有佛性因用，而说佛性之属当于心也。是由经义引申之第一点。

（二）佛性以染净、善恶判，此性实为善净，且属自性善净，而非分位善净也。所谓“众生有此心，即有此性”者，亦就自性善净言。若以分位言，则有先染、后净之判，不可与自性混同也。如日月之明，而有云雾之障，然云雾终不碍其自性之明。去障明显，分位有殊，但不可以分位染净而混言自性染净也。再以趋势言，众生趋向善净，乃当然必然之势。盖因自性善净故，分位虽有善恶、染净，而趣向必一归自性。此由佛性推论而知，乃讲佛学者所必须肯定之标准也。依此标准，而后乃有舍染趣净、去恶迁善，以及厌苦欣灭等教可立。即以孔、孟之学言，亦必提出“道性善”一点以为宗旨，否则如告子所论“可以为尧、舜，可以为盗跖”，即无标准可说也。世学至于孟子，犹知此善之重要，而建立“人必为善”之准则，何况佛学？佛学以佛性之善净为准则，谓有此心，即有此佛性。众生于流转一旦自觉，即趋于善净而不可已。虽一阐提，已断善根，如人溺水，仅于一鬟，难可施救；然其未来善根，仍可生起，是即阐提犹尚可回也。故此性善、性净标准之建立，匪特讲佛学者所应知，而于世道人心关系匪浅。是由经义引申之第

二点。

（三）佛性有“顿悟”“渐悟”之说。此一人道方便问题，昔时言义学者，无不及之；乃至判教之人，亦以顿、渐二字相概。后来宗门，亦举以立说。虽来源有异，而于见性之顿、渐义，皆有关涉。今谓此应依法相之自、共相而判。依法共相言，则有顿义。如于一法见得此理，由此推至余法皆具此理，所谓遍一切一味者，是谓之顿（如一法是毕竟空、自性空，推之一切无不皆然，是即诸法共相也）。若于此心、此念，悟得此理（共相之同），由此相续任运，推于余心余念各别证知此理，是为自相，但可渐见。由一有情之心而悟此理（此悟为顿），遂推知一切有情皆然，是即共相智。若于一切有情皆见此理，如实证会而非推知，此之能见，唯佛乃能；依佛智说，即自相智。佛之不舍有情者，以佛实知有情皆有佛性，而无差别；不但共相相同，自相亦复相同。是故以佛观之，无一众生不成佛者。佛之圆满见性，乃由渐而积致之也。中土学者，向来自、共不辨，故有顿、渐之惑。是由经文引申之第三点。

末后附及一义，即由佛性而涉及见道、见性说。见道为初地菩萨事，见性乃佛之境界。有混同此二为一者，此实当辨。见道非不见性，乃见不明了。如十地菩萨于见道后，犹有二十二愚之微细所知障未净故。有此一愚，见即不明，如《二十唯识》云“不知如佛境”也。故知两者有别。

一九四六年七月院友会讲演

种姓义

佛法中种姓之说，乃据有情自性（性质）、胜解（存尚）、行为、成就各别不同而言。谈此义者，略有三类：谓此种姓为一趣向为多趣向耶？为本具耶，抑后起耶？为决定耶，抑不定耶？如此问题，迄无定论。然至关重要，学佛者尤应于此先求明白也。何以故？若种姓有多种趣向，又是本具决定者，则成佛事，即不可必。且从无姓说，非但不定成佛，反而定不成佛矣。故此问题，实应求其确解。

溯佛法东来，《法华》《涅槃》相继译传，学者于此问题，即加注意。历三百余年，至唐初玄奘弘传瑜伽慈恩一宗，坚持五姓；是时“种姓”之诤，遂达顶点。今所知者，于奘师译场中有灵润者，为地论师慧远再传弟子，而改宗摄论，对奘师多所不满，而举旧译十四异义，反对五姓说。主张一切众生皆有佛姓，皆可成佛。当时神泰著论斥之。法宝作《一乘佛姓究竟论》救其说，而谓“一乘佛姓为究竟，三乘五姓不究竟”也。窥基弟子慧沼复作《能显中边慧日论》，以破法宝。今神泰之著已佚，法宝之作残存一卷。但沼书具存，其初二分破斥异说，逐义申破，故宝说藉而见焉。由沼书窥察，此番争辩，双方各致全力，自是一场巨辩。但于问题

中心，是否已得定论，慧沼以后情形，不甚了了。今依吾人研究，沼论仍有待于刊定。以彼于根本处尚未接触，所引证据，亦须简别也。姑试为解说，然未可遽执为定论，但指示一解说之途径耳。循此途径，庶有助于纷诤之理解。兹分三层言之。

初谈种姓说之依据。“种姓”一名，意指族姓。《大乘庄严经论·种姓品》中训释为功德度义故。盖种姓原文乔多啰（gotra），乔字（go）通于功德。梵语求那（guma）为功德也，“多啰”通于“度”，梵语“多啰”（tara）为“度”义也。如此一字，析之有“功德”与“度”二义，合之为“种姓”。以是，佛法用此字，本以表示一种趣善之因。此善指解脱善言，谓种姓趣善，不但能得功德，且能度脱。

何以又谓之因？《庄严论》释种姓云：“住种姓位，应知有非有。”“有”即有因相，“非有”即无果相；谓有情当种姓位，只有趣解脱之因相，而无解脱果相，故谓之为因也。

然此解脱，云何得耶？则在能证圣种（即无漏法界），所谓能见佛性也。《庄严论》释三乘云“证圣性平等，解脱事亦一”，即谓解脱在于圣种姓之证得（即见佛性）。而种姓说归之能证，以能证圣性平等为解脱之因也。

《楞伽》于此名义益备，而名此五种姓为五现观种姓。非但种姓，复云现观，即依能证圣性边说也。五姓，谓声闻乘现观种姓、独觉乘现观种姓、如来乘现观种姓、不定乘现观种姓、无（宋译作“各别”，不在三乘中也）现观种姓。无种姓虽无三乘种姓，亦可与现观道理相顺，故亦名现观种姓也。乘示能趣，现观即能证；种姓之义，即由能趣、能证而得安立。但所趣、所证之圣种姓（佛姓）是一，故此一切有情无不平等也。是义亦见《庄严论》，如颂云：“一

切无别故，得如清净故，故说诸众生，名为如来藏。”此颂引自《阿毗达磨经》。如来藏，乃佛性异门。颂中说如来藏体是“如”，为“一切无别”之主词；“如”即真如，“无别”即平等。非但平等，且为性净。佛即从此出生，故号如来，谓从真如中来也。此如清净性，一切有情平等具有，故说众生名如来藏。谓此不即是如来，乃如来之胚胎也。后来《宝性》《佛性》等论，皆依此颂立宗。世亲《摄论释》于自性清净，亦用此义为解。可知无著、世亲学，同许此义。由是知众生佛性相同，无不等者。故说种姓由能趣能证虽有五种差别，而所趣、所证毕竟是一，并非多向。非但三乘一趣，即以此一趣为标准而立无姓焉。无姓之乘，即天梵乘，以其有定中现观（世间现观），虽非出世现观，故《楞伽》亦以现观名之。足见无姓之建立，亦依三乘之归趣而有。现时未得同趣，异时则毕竟同趣也。由此种姓依据观之，五姓一趣、多趣之诤，可以得一解决矣。

次谈种姓之法体。种姓所指之法为何？依一般说，凡有多种：或指所证而言，谓之理性（此名唐人所立，凡如、佛性、法界、涅槃等，皆谓之理）；或指能证而言，谓之事性（法宝语）、行性（慧沼语），能证复有有漏、无漏之分。种姓究指理性、事性、有漏、无漏耶？说者不无纷歧。若指所证理性言，则止一姓；若指能证有漏说，则难决定种姓区别。故讲种姓，多就能证之无漏法说。谓种姓为本具或后起者，皆偏指无漏法言，此旧说也。今言种姓法体，则据《大论·本地分》卷二《意地》所云：“复次一切种子识，若般涅槃法者，一切种子皆悉具足；不般涅槃法者，便缺三种菩提（三乘）种子。”此文谓种姓法体，即三乘菩提种子。而此等种子，即在一切种子识中。则此种姓法体之为有漏、无漏、本具、后起等问

题，皆易解决。盖般涅槃法者，即有种姓，一切种皆具。不般涅槃法者，缺三乘姓，即为不具。但此未详其为本具、后起，《成唯识论》中主张无漏种本有者，尝引此文为据；然论固无本有明文也，且《大论》卷五十二《抉择分·意地》中，抉择此段文颇详。大意谓一切种指第八赖耶中计执妄执习气。此习气限于有漏，又名遍行粗重。然则出世法之生起，岂非无因？曰：出世之法，由真如所缘缘为种子而生。此以真如为种子，由真如因属所缘缘称为种子。种子即因，因以生果得名，范围甚广。出世法不谈因缘生，但显其从真如所缘生。若尔，一切众生，皆有真如以为所缘缘，则一切众生皆应生出世法而无差别，云何又有三乘之说耶？曰：此依障之有无而有种姓区别。谓于通达真如有毕竟障者，即是无姓；有一分障者，即二乘姓；无障，即如来乘姓也。《抉择分》所说要义如是，种姓既是一切种中之三菩提种，而一切种是有漏，则三菩提种应于有漏种中求之，可不待言。

盖依有漏种之势力强弱，而安立种姓差别。若势力强者，即无法可障，是为无障；其次则一分障也。此有漏种，克实言之，乃指有漏善根。此分三类，即顺福报分、顺解脱分、顺抉择分。三菩提种，则尤重有漏善根中之顺解脱分。此义与小乘大同（一切有部主张此说）。于理实亦应尔，盖所贵乎种姓者，谓于异生位有用故耳。若偏指无漏种则于异生位不起用，何益之有？《辨中边论》入道方便，于此义趣，极为明白扼要，即《辨修对治分》所示之“随”字（亦即“顺”字），如云“颠倒顺无倒，是凡夫异生位。入道，则为颠倒随顺无倒。过此以往，即无倒有倒随。最后佛位，乃无倒无倒随”。知此随字之要，则知以能顺解脱之有漏法为种姓法体也。若知此体，则于种姓说之本具、后起等问题，均易解决。盖

由有漏善根顺无漏善根而熏成无漏种子，可从前举《大论》两段文推得。《摄论》亦同此说，谓无漏种子，由正闻熏习而生。正闻熏习为有漏，以有漏顺无漏熏，是即新熏之说也（无漏非本有说）。无漏既是始起，有漏之有始起，亦可无疑。盖新熏必追溯无始，谓无始时，能熏、所熏俱有。无始已有而以说新熏者，以但说本有，即无变化；如于无始说新熏，则可明闻集之能变化。即由多闻积集有漏善不已，而生无漏种也。此又从弥勒（《大论·本地分》）、无著（《大论·抉择分》）、世亲（《摄论释》）以来，皆加重视。世亲而后，难陀数传至于胜军，亦持此说。奘师《唯识》，传自胜军，当无有违。故依学说史言，本有之说，实为后起之新说耳。如是明种姓法体，而解决本有、新熏之诤矣。

末谈种姓之成就。"种姓"有"三乘"与"无姓"之异，然非绝对决定，而当视其成就程度言之也。如以"三乘"说，则有退不退义，小乘以世第一法为不退。罗汉亦有退义，但不退向凡夫耳。又有回不回义，小乘回大，有初果能回，有四果始回。是无决定之义也。《大论》本说四种姓，即三乘与无姓，于三乘中，有定不定义。至《楞伽》乃为五姓说。三乘不定，今不详论。但谈有性无姓，亦复不定。无姓义详于《庄严》，如《种姓品》颂云"一向行恶行，普断诸白法，无有解脱分，善少亦无因"。此分无姓为二类：一谓时边无姓，于某时限内为无姓，过此时限即有姓。此有四相，皆由善根不具而异：一者，一向行恶而不行善；二者，普断白法，即失善根；三者，顺解脱分善根已断；四者，或不断而微细如不具。二谓毕竟无姓，时间无限，即永无解脱之因也。然此所指不详，至《楞伽》始明示：初类为舍善根无姓，以谤大乘为主因；次类毕竟无姓，乃菩萨本愿所为，以度尽众生为期，众

生无尽，是以永不涅槃也。舍善根类，由佛力加持，仍可重植善根，是由善境善友为之增上也。故善根断续，内因外缘，关涉极巨。如西方安乐世界，于佛等善友增上外，林声鸟语，皆示无常、苦、空妙因，何有处此而不生善念耶？次类本愿不般涅槃，于道理亦无有违。诸法本来涅槃，何所入耶？据此义理，由菩萨悲愿所显不般涅槃，仍为契理。是故《楞伽》初类无姓为不决定，次类非真正无姓。依安慧云："初类无姓之无，非有无义，当作恶劣解。如家有顽妻逆子，直谓无妻子亦可。如是三乘姓不定，有姓无姓亦不定也。"慧沼《中边慧日论》说无姓有三类，即：一名一阐提迦（icchāntika），谓乐世欲者；二名阿阐提迦（aicchāntika），谓不乐出世法者；三名阿颠提迦（atyantika），乃毕竟不灭度者。前二当于《楞伽》"时边无姓"，后一则当"毕竟无姓"，然此说实有误会。依梵文，前二名异实同，皆乐欲阐提。《楞伽》毕竟无姓，为菩萨行愿，亦非毕竟不灭者。慧沼之误，盖出于《庄严论释》于"一向行恶行"颂，最后解说"毕竟不涅槃"为无因处，有一句云"但求生死不乐涅槃人也"。此实与《楞伽》本愿之义柄凿，但勘原本，原无此句。今之译本，增益极多，殆皆译人之说也。如约四智为三身义，译人以为《庄严》之提倡，亦原本所无。译者明友，疑是亲光。持"本有"说，于后来学说，大有影响。《佛地经论》说"无姓"义趣于极端，即与之相符。彼谓五姓本有，而无姓绝对不成佛，欲以此显佛德之无尽。盖言佛教化此无姓众生使之生天，报尽仍堕。如是众生往返人天无尽，佛教化无尽，故佛德亦无尽也。此直尽失佛教本意，而有类于耶教之戏论。佛德无尽，岂可拘拘时间而言耶？故知此义出自亲光，实非戒贤之文也（《佛地论》勘藏译并无此说）。"无姓"不定之义，至亲光而认

为决定，始于《庄严》而终于《佛地》。慧沼之失，不过沿用其说耳。是即由种姓成就上而得解释决定、不定之诤也。

最后结义，此五姓说为究竟说、抑方便说耶？此实不成问题。究竟、方便之辨，乃以五姓与佛姓相对，又以三乘与一乘相对而论之耳（讲五姓者则说三乘，宗佛姓者则说一乘）。故法宝以一乘为究竟，而慧沼以三乘为极致。实则并非相对，乃依佛姓而有五姓、依一乘而开三乘，相待相成，固不能拘泥定说也！

一九四六年八月一日讲

正觉与出离

——佛学基本问题之一

我们在这里提出了“正觉与出离”的一个题目来，是要分析、说明佛家对于人生趋向有怎样的看法和主张。概括地讲：在全人类的社会问题未得彻底解决之前，人生的需求会时常跟环境不合式而发生种种痛苦。一般人不能深刻地了解它的原因，只在表面求解决，结果是陷溺日深，痛苦亦络绎不绝；其间即使偶然好转，也不会长久。这样下去，只是随波逐流，一听环境的安排。一个人如此，大多数人也如此；一时如此，乃至整个时代也如此。这种始终回旋、起伏、不得着落的人生，佛家谓之“流转”。（佛家对于流转的解释，有时比较宽泛。这里只就人的本位而言。）要是人们真正找到了人生欠缺的原因，从根本上予以解决，这在形式上看来，对流转的生活是取相反的趋势，并还有破坏它、变革它的意义，所以谓之“还灭”。由此，佛家区别人生趋向为两途：一是流转的，不合理的，不应当的；一是还灭的，合理的，应当的。所有人生行事，都可用这种标准来分为两个系列。它的名目有种种：流转一系或名有漏，或名有垢等等；还灭一系或名无漏，或名无垢等等。从有漏等说，是染污的，不善的，系属于世间的（“世

间”一词在这里用来，是取它“应可破坏”的意义的）；从和它相对的无漏等说，是清净的，纯善的，出离世间的。❶佛家对于人生趋向的看法，着重无漏，所以归结于出世。但它所出离的并不是整个的现实世界，而只是属于世间即所应破坏、变革的一切染污、不善成分。人生要走向这个趋向，有待于一种自觉，即所谓“发心”，明白了这趋向的合理、当为，有了觉悟之后，一切行为才可以归向这一目的，成就这一目的。这就始终在觉悟的状态中，最后到达最完善的地步——正觉。❷如此佛家讲人生趋向以正觉为究竟，而成就正觉的则在于出离，因而我们便构成“正觉与出离”一命题来表示这样的意义。

在佛家的学说里，有两个迥异的系统：一是声闻乘（小乘），一是菩萨乘（大乘）。声闻乘着重他们所依据的“佛的言教”，言教由闻而得，所以重教即是重闻。他们绝对相信佛教，视为神圣，不可改动一毫，另一系统菩萨乘则着重行为。菩萨本是成就正觉的准备阶段，所以他们主张以菩萨行为行，而对于佛说并不像声闻乘那样拘泥，却带有自由解释的色彩。这两个系统都由根本佛说开展出来，只是解释的方式不同，因而影响到实践的规范也不同。它们的流行虽有先后，声闻乘学说且比较占先，却不是纯由声闻乘演变或发展而成菩萨乘。到后世来，声闻菩萨两乘的人曾发生过激烈争论，互相是非，但仍共同承认两乘的原来并存。❸

对于“正觉与出离”这一问题，声闻乘的解释不大正确，应

❶ 秦代失译《大宝积经普明会》，修习正观段。

❷ 唐译《瑜伽师地论》卷三十五，“菩萨地发心品”，五相段。

❸ 唐译《大乘庄严经论》卷一，“成宗品”。

该加以简别。他们以为人生欠缺、痛苦的原因，即在人生的本质上。分析人生，因的方面是“业”“惑”，果的方面即是“苦”。要去掉苦果，应该断业，灭惑，不使再生。但业是种种行为，惑是种种烦恼，业惑之生起，在人事上随时随地几乎无法避免，要断灭它们，很容易走向禁欲一途，企图由隐遁的方式摆脱纠缠，而此种消极办法又必然远离社会而变成自私、自利。其结果虽不能说完全落空，但终非究竟解决。因为他们的出离世间竟是舍弃世间，本来要对人生有所改善，反而取消了人生❶，所以说它是不彻底、不究竟的。在印度，佛家以外的学派也很多带着这样倾向，一般人受着熏陶，对于声闻乘的说法就很易予以接受，因而使它流行了很久。后来佛学传到中国，尽管那时菩萨乘的势力已极发展，主要的义学也都以菩萨乘为依据，但实际上仍离不掉声闻乘的作风。这给与佛学的流行以很不好的影响，向来中国佛学受到外来的批评、攻击，即是集中在这方面的。所以，我们现在要明白佛学对人生趋向的真正看法和主张，必须先拣除了声闻乘的说法。

菩萨乘的学说，从佛灭度后六百年（公元第一世纪）开始抬头，一直发展到佛灭度后一千三百年（公元第八世纪），在这七百年里，虽也有些曲折变化，但对照声闻乘来看，精神上仍是前后一贯的。这可举几点说：第一，他们看人生问题，当就全面去解决，不像声闻乘那样但从自己或一小部分人出发。因此，他们也着重“业”，却由自业推究到共业，以为即使业力不可转，而由共业的相互增上，可以因胜掩劣，也可以增减、变化❷，这样人们对

❶ 唐译《俱舍论》卷六，“分别根品”，释有无为因果段。

❷ 唐译《杂集论》卷七，释共不共业段。

于未来的境遇，就能有切实的把握。其次，他们也注意折伏烦恼，但以为烦恼从对他的关系而生，人生不能避开所对的一切而独存，就得由烦恼中发生作用，终至于转化烦恼为无烦恼。[1]再次，对于苦，菩萨乘也一样的厌弃，不过用全体的看法，由厌弃更进一层，产生了“悲心”。他们了解到自己感觉是苦而别人不觉，自己能解除痛苦而别人不能，即会有一种不忍的心情，以至有不容自己的感受，这就是悲心的开端。[2]又次，菩萨乘对于现实世界并不逃避，而要从各方面去理解它的实际，以求践行的实在。因此，他们对佛所说纯由“依义不依语”的路子，活用语言文字所构成的概念（想），契合实际而发生真正的智慧，这样得着概念与实际的统一认识。[3]最后，菩萨乘的悲、智，都不是抽象的、广泛的毫无区别，而是随处和种姓思想联系着的。假使从社会的关系上看，这思想与阶级制度是有交涉的。印度社会原有四种阶级，佛家立说之始，便要打破这不平等的制度，而另外提出一种理想的种姓主张来。佛家以为真能破除阶级的人生，一定要依靠佛说的那样生活，构成那一类的群众，才做得到。[4]所以佛徒并不限于某一种阶级，而四姓（即阶级）归佛，如同四河入海，成为一味；他们都可称沙门释子，即是表示同属于释迦这一种姓的。[5]菩萨乘因有这些特点——也可以说是和原来佛说极相符合的精神，对于“正觉与出

❶ 隋译《菩提资粮论》卷四，释“菩萨烦恼性”颂文段。

❷ 唐译《瑜伽师地论》卷四十四，“菩萨地供养亲近无量品”，修悲无量段。

❸ 唐译《瑜伽师地论》卷三十六，“菩萨地真实义品”，释无二段。

❹ 《大乘庄严经论》卷一，“种姓品”。

❺ 晋译《增一阿含经》卷二十一，“四河经”。

离”一问题，就能追究到深处。像“常”“乐”“我”“净”这些人生的基本要求，声闻乘不能得其着落，便一概予以否定，而走上消极以至于断灭的道路。菩萨乘则不然，硬要找到人生真正的常乐我净，并从那上面见出由染趋净的向上发展，而为人生另开辟一条新途径出来。[1]

菩萨乘里的重要学说，起初有龙树—提婆一系。他们依据般若、宝积等经典，由“法性本寂”（这是从诸法实相不为烦恼所嚣动变化而言，也可谓之“法性本净”）的看法立言，以为人们对于一切事物现象，如没有真正智慧，就不会得其实在，由此发生颠倒分别、无益戏论（执著），而招致人生的无穷痛苦。但这种迷执可以从根本上解除，最重要的是体会一切事物现象实际和那些执著无干，并不像分别戏论那一回事，也就是没有分别戏论所构画的那样实体，这谓之“无自性”，谓之“空”。在形式上，这无异把分别戏论给与现象的染污去掉了，而见着它原来的寂静面目，所以谓之“法性本寂”。[2]他们用这样的看法解释一切，到了“正觉与出离”这一问题上，也把世间和出世（涅槃）统一起来，以为不是离开世间而有出世，却是得着世间的实际，依着世间实际而践行，谓之出世。[3]这样地看得世间和出世为一，我们曾经说它是“即世而出世”。

龙树学系说世间的实际即是涅槃，所以按照实际而行就和道

---

[1] 刘宋译《胜鬘经》，说颠倒真实章。

[2] 秦译《中论》卷三，“观法品”，第五颂至第七颂。

[3] 秦译《大智度论》卷二十七，释道种慧段；又《中论》卷四，“观涅槃品”第十九、二十颂。

理相应，成为瑜伽行。但从人生全体来看，这种践行虽趋向涅槃，却是不住着于世间，也不住着于涅槃的。全体人生有一部分未曾清净，就不算圆满，自然不容住着；同时，它既趋向涅槃，和世间流转相反，也是无由住着的。[1]在这中间，会有逐渐转变，逐渐将世间染污改向清净，即是由驳杂而纯粹，由部分而全体等等意义。只是这些都还含蓄着未能发挥出来，后来到了无著—世亲一学系，方才特加阐扬，而另创一格。无著世亲并还运用了《阿毗达磨经》和《瑜伽师地论》的教典，这些都是“本母““对法”体裁，并且用批判的态度来解释佛说的。依据于此，他们便提出了好些新范畴来，像“瑜伽师地”的位次，“无住涅槃”的行，“转依”的果等等。其中尤以“转依”一个范畴，用作“解脱”的代替语[2]，更能显出解脱的积极意义。由此，他们对于“正觉与出离”一问题的解答是采取“转世而出世”的说法的。但是，宇宙人生的范围极大，要说转依，又从何处下手?

无著学系特别重视认识论，以为宇宙人生在践行中都是所知的并且是应知的对象，而藉以证知的方便则为种种名想——概念。一切名想都须经过长久的时间，应用于无数次的经验中，才会成功“世间极成”，即同一社会中人们的共同理解。这些不但是言传的，并还是意会的；也就是不但表现于语言文字之上，并还存在于心思分别之中，所以在不解语的婴儿哑子一样有名想的认识。这样推究到一切名想惯习究竟依存之处，他们便提出一种与生俱来而且相续不断的意识状态即“藏识”，称之为“所知依”。说

---

❶《菩提资粮论》卷四，释“极厌于流转”等二颂段。

❷ 唐译《摄大乘论》卷三，“彼果断分”，引《阿毗达磨经》颂文。

转依，就在这上面着眼。这要由于人们认识的转变，影响到行为，改革了客观环境，而形成种种向上的、清净的名想惯习，在所知依的藏识里逐渐替代了陈腐的、染污的名想惯习。如此不绝地转换，到了整个的认识、行为、环境都变化了，也就是染尽而净满了，那才是转依的归宿。这样的转依，原是结合着内外、自他而成，在所知方面并不单限于物象，他人也概括于内的。[1]

另外，转依的学说与种姓思想也有密切关系。无著学系建立五种姓，以三乘差别为骨干。在声闻乘，向来有一种僻见，硬想排斥菩萨乘于佛家之外，所以时唱“大乘非佛说”的论调。菩萨乘却不然，他们取兼收并蓄的办法，以为三乘虽有优劣，但同出于佛说，本可用大涵小的（这种主张最具体地表现于《瑜伽论》十七地的组织）。由此推究建立种姓的用意，应该是侧重于后天的修养，即所谓“新熏”，要由以争取“不定姓”人们的从小入大，并非将一切种姓都看成固定不变的。在这上面并还有它社会的意义。菩萨乘流行的开头，便已打破了沙门出家生活的限制，而有种种职业者为其成员，这样组织了一类社会关系。从另一方面看，也可说他们是对于人生改革最负责任感的一类人。无著学系后来发展到极端，不免带了唯心的偏向，于是内部分化，一部分学者像陈那、法称等，摆脱了藏识的说法，要另从世间共认的意识现象上来解决认识的问题。[2]但是“转世而出世”的主张未变，这是可以看成佛学上最后又最要的主张的。

从上面的叙述看来，佛家所提出的人生趋向问题，可说是全

---

❶ 《摄大乘论》卷一，“所知依分”，释出世清净不成段。

❷ 唐译《观所缘论》。

面的而且是接触到人生本质的。人们生活在社会里，应该最好的为自己、为他人而生，这就须明白人生的意义，并能自己掌握着未来的命运。但这在一般人很不易做到，而他们所得的只是种种纠纷、痛苦而已。症结究何所在？又应该怎样解决？这些问题，不拘时代，不拘地点，凡对人生有高度觉悟的人，随在都能提了出来并想到解决办法的。要是解决得合理，就会得着多数人的拥护、支持而畅行久远。但因为时节因缘，他们表现得不一律，当然也不能强求其同的。在佛家，最初提出来解决人生趋向的方式，当时也可算是很适宜的。后来它发展了而有种种分歧、转变，甚至于歪曲走样，但从它的本质上说，重要而有进步意义的成分一向都是保留着的。因此，我们对于这一点，要好好地把它从各样误解里区别出来。

例如，有些人这样说：佛家所提到的人生问题只是种生死问题，着重在人们死后的解决，对于现实生活反而忽略了。此说实在是被惑于佛家后来夹杂了宗教成分（即相信灵魂不灭要求来世的慰藉等等）之谈，并不正确。实际上，佛家根本反对灵魂变相的“我”，而对于当时婆罗门、沙门等的遗弃现实、寄托未来也是破斥不遗余力的。[1]又有些人说：佛家对人生问题的解答是否定人生价值的；人有生即有苦，要免苦除非不生，他们不是信奉“诸行无常，是生灭法，以生灭故，彼寂为乐”这一个颂，以为金科玉律的么？这种说法只理会到声闻乘的见解，仍旧是不正确的。声闻乘拘牵于文句，以为无常和苦连带着，要消灭一切无常的有为法才达到涅槃的乐境，殊不知佛说那一个颂文，原意只离开生灭

---

❶ 唐译《显扬圣教论》卷九，“摄净义品”，释异论多种段。

法中和能生种种惑业的“欲取”相联系的“诸行”，并非一切行；即从那一类生灭法的寂静来构成涅槃境界，也并非举一切生灭现象皆空之。[1]由此佛家的解决人生问题不能看作否定人生，而是改革人生的。另外还有些人说：菩萨乘对于世间，表面上好像肯定它，但实际不外扩大追求解脱的范围，不为一己而为一切人类，所以最后仍旧归到否定上去的。这种看法，是认菩萨乘所说人生归宿的涅槃和声闻乘完全相同，却不知菩萨乘中涅槃的意义一开头便改变了。最显著之点，即在举出涅槃的成分为三德——般若、法身和解脱。他们为着涅槃所作的，所行的，不只是解除一切苦恼，并还要累积一切功德，这样来构成法身境界。这要打通了自他的界限而就整个的人类社会来说，功德的积集正是为着人类长期间的打算，最后化除私我为大我，乃构成涅槃的法身。也就由于这样的因缘，它会具足常乐我净的特征，符合于人生基本的要求。[2]这岂是声闻乘拘拘于一己利害的所能理会，所能解说？又岂是究竟归于人生的否定？总之，我们要了解佛家如何解决人生归趋的问题，必须撇开以上各种不正确的说法，才能得着它的真意。还可以附带说几句：佛家在这一方面牵涉到世出世的问题，依着菩萨乘的践行，是要投身于世间，渗透于世间，而求世间本质上的变革，并无脱离世间生活的说法；前面所提到的“转世而出世”，正是这个意思。

1953年11月28日改写稿

（《现代佛教》1953年第12期）

---

❶ 《瑜伽师地论》卷十八，“思所成地”，释“诸行无常”颂文段。

❷ 凉译《大般涅槃经》卷四，“如来性品”之一。

缘起与实相

——佛学基本问题之二

佛家的实践是以他们所理解到的宇宙人生实相为依据的。关于实相的理论，在佛家始终与因果规律分不开来。他们自称其说为“内明”，而用以区别其他学说的特点，就在于正确地说明因果，并配合着“已作不失，未作不得”的业报法则。[1]因此，佛家的实相说常和缘起说连在一起，主要从缘起的现象上见出真实的意义即实相；换句话说，这在缘起现象上作实相的判断，侧重“价值”的一方面，绝不同于单纯的客观解释。

跟着学说的发展，佛家对于缘起的解释逐渐变化，内容也逐渐充实。这些不同的说法一层层积累起来，便构成很完全的体系。现在举主要的缘起说而言，凡有三种。最根本的也可说原始的即平常所谓“业感缘起说”，也叫做“分别爱非爱缘起”。[2]这将人的行为在道德方面有责任的善或者恶，看作人生种种转变的根本原因，它的范围比较狭隘。进一层的缘起说了解到客观环境对

---

[1] 唐译《瑜伽师地论》卷三十八“菩萨地力种姓品”，五明处段。

[2] 唐译《摄大乘论》卷一“所知依分”，缘起段。

于人生趋向也有一些决定的力量，至少同主观一样的实在，一样的可作为主因。如此看法也可说是业感缘起说的自然发展。业感说以盲目的行为作立说的起点，要是推论到如何才会免于盲目而得其正向，就会注意到认识方面。这里所说认识还不是单指对于客观的了解，它也联系着人生的需求，所以每种认识都多少带着实用的意义，而这方面的缘起说便成了"受用缘起"。更进一层的学说，范围益宽，它不仅仅着眼在人生直接的受用上，并还看到人生转变的关键有待于整个宇宙人生的了解，于是有"分别（一切法）自性缘起"。具备了这三种学说，就构成佛家缘起理论的整然体系。缘起的意义本来指着事物间因果的关系而言，着重在缘字；说起，不过表示缘的一种功用而已。譬如说"无明缘行"，就是缘起的一个具体事例。这里并不用再加个起字，一样地见得出缘起的意义，即是说行的生起乃由于有了无明的为缘。因此，现在更可以用平常所说的因、等无间、所缘、增上的四缘来看三种缘起的性质，它们是各有重点地阐明一面的。分别自性缘起阐明了因缘，受用缘起阐明了等无间缘和所缘缘，所余业感缘起则解释了增上缘。合拢来，四缘的意义再也没有余蕴了。[1]不过要注意，说业感缘起虽侧重在增上缘一方面，但并不是它对于缘起的意义就无关紧要，佛家对人生的看法，绝非命定，而是由得人们自己作主的，这个转变的关键即在依赖事物间互相增上来更改自性，否则只是一类因果，永久不会有变化了。

从三种缘起的现象上见到的实相，各有不同的意义。业感缘起的实际内容是各种生存事实（这就是"有"）的各别部分（这就

[1] 唐译《摄大乘论》卷一"所知依分"，缘起段。

是“支”)，而这些部分对于全体可以有各方面的价值。从实相上说，归结到“苦”“集”“灭”“道”四种真实，也就是“四谛”。其次，在受用缘起上看得出认识的颠倒和正确或者是相对和绝对，这样就有俗和真的两种真实，也叫做“二谛”。最后，自性缘起的认识有欠缺，有完全，因而区别出“遍计”“依他”“圆成”三自性，成为三种真实，也可叫做“三谛”。在这些真实中间仍旧有相通的地方，这就是它们都用人生的究竟一个目标来作判断。像四谛归宿于“灭”，得着完全的清净；二谛归宿于“胜义”，认识绝对的真；三谛归宿于“成实”，达到尽量的圆满；这些无一不是人生的究竟处，也就从这上面看，合拢它们来才是一个全体的实相。

二

现在对于三种缘起和实相，再来略加引伸，解释。第一种业感缘起是就当前的人生现象，依着逻辑的次序分析为十二部分(从“无明”到“老死”)来立说的。这十二部分也称做“十二有支”，它们的相互间是以“缘起”的关系，构成一系列的因果。以缘起说因果，可看做佛家解释因果规律的一个特点。在当时印度的思想界里主要的因果说，或者主张从一种总的原因展转变化成为复杂的万象，这叫做“转变说”；又或者主张从多数的原因——也就是多数的分子，以各样形式结构成复杂的万象，这叫做“积聚说”。[1]这些学说都是不正确的。佛家特别提出“缘起”这一种解释来，以为各种现象都是由于互相依待、互生作用才得存在；由此推论，要

[1] 宇井伯寿著《佛教思想研究》，52 页。

变革一切现象，也必须从作依待的、起作用的各别条件上着手，除此更无别法。如此的因果规律，可以用一定的格式表示出来，即“此有故彼有，此生故彼生”，或者更正确些说“彼有故此有，彼生故此生”。彼是此的缘，此依彼而起，这样说来更觉相顺。[1]十二有支依着缘起规律构成的人生，由于它所存在的环境不同，有些比较可以留恋、爱着，有些又比较可厌、应该远离，分别出这样可爱不可爱，所以称做“分别爱非爱缘起”（原来这一缘起的解释范围较宽，这样只就人生而言）。再进一层推到它的基本原因在行为所引生的习惯力（业力）有善恶的不同，从这上面区别佛家的他种缘起说，便称为“业感缘起”。

上文说十二有支是依着逻辑的次序而作分析，它的意义是这样的：佛家解释人生现象，最先着眼于比较成熟的阶段，在那里人生现象的起灭无常乃至终归衰灭极为显然，而人生的“苦”的感觉也最容易由此发生。从一方面看，这虽然不是佛家提出人生问题的唯一依据，却不失为重要的依据。在释迦佛的传记里，说他因出游见着老死的人生现象才引起去做沙门的念头，而他快成道的时间也是由逆观有支（从老死逐步观向无明）而入[2]，这都可以作为证明。现在问，“老死”是依着什么现象而有的呢？不用说是因为“生”存；只要生存着，人生就刻刻的、念念的有老有死，新陈代谢，刹那不停，终归于病、死。这还说得抽象一点，要是联系着环境来看人的生存，就有一定范围，并限制了它的性质，佛家

---

❶ 宇井伯寿著《印度哲学研究》第二卷，318 页。

❷ 隋译《佛本行集经》卷十四“出逢老人品”，卷十五“道见病人品”“路逢死尸品”。

通常用“欲界”——对待“色界”“无色界”的一种区分——来作形容，在有限区域里的生存，就是“有”的一支。这固定的现象乃由于心理方面的执著，所以有“取”的一支。为何要取？因为渴爱的不能自已，于是有“爱”的一支。人生的现象分析到此，也自成为一个片段，佛家对于有支有作“二世一重因果”看法的，即用这五支为“后际”。[1]但是，人生意义仅仅这些还是不够完全了解的。因为它没有说明真正原动力的所在，所以要再往上推求。爱的发生，出于心境相接的感受，由此有“受”的一支。受又以内外界接触构成的心象为据，这就发现了“触”的一支。触出于感觉，必须用五官作门径，所以有“六人”这一支。六人又要依着人的个体，这克实是由五蕴所组成，便推到“名色”一支。人的个体必由人格的意识得着永续、统一，所以特别提出了“识”支。识的开展又跟着种种行为而来，自然有了“行”的一支。在人们还未能彻底认识实相的时候，一切行为都难免于盲目，所以最后归结于“无明”支。以上七支也自成一片段，对有支作二世因果分别的就称这些为“前际”。克实说，十二有支是应该具备一时而有的意义，这样才见出它逻辑的次序，而更深刻了解到人生实相。所谓二世或者三世因果的说法，都是后来联系轮回而别为之解的。[2]

从十二有支上所见的人生，是以盲目的无明作向导，加以无厌的爱取相推动，这么样来开展着的。有欲望而不得其正向，当然不会满足，而因为欲望的程度愈深，失望也就愈大，如此构成痛苦的根源。跟着来的人生现象在整个生存中间，自然都带着苦

---

❶ 唐译《大毗婆沙论》卷二十四，“补特伽罗纳息第三之二”。

❷ 宇井伯寿著《印度哲学研究》第二卷，263—268 页。

的意味。生死，不容说是痛苦的生死，即在生死以外的各支，与生死相关的，也一样是苦。这就是在人生现象上所见到的实相的一方面——苦的一面，即苦谛。要是着眼于人生原来是动的现象而推求它的动因，说明苦何以会连续不断，这就不是无明、爱、取所能解释，必须另外提出"行"的一支来。由于"行"的反复，积习成性，隐然有种力量支配了行为，偏向到底不能遽改，所以苦的现象联绵不断。从这上面，又得着人生实相另一种意义，所谓"集"的真实，即"集谛"。

对于行同人生的关系，或者说身口意的行为在人生上有如何的道德意义，这是印度哲学里面很早就被注意到的一个问题。还在释迦佛未出世的百年以前，婆罗门学者依着"奥义书"的思想来推衍立说的，如大家"祭言"，便应用了"业"这一个概念，组织了独到的理论。他以为宇宙人生一切现象的开展都有不得不然之势，这出于本能的或者自觉的"欲望"；引导欲望趋向所对的是"意向"；由此发生具体的行为是"业"。业得了结果以后，还有余势可以影响到后来的欲望，推进人们的行动绵延不绝，成为"先行力"。从欲望到此，方才完成一个过程，可以统统叫做"业"（广义的），不过以中间的第三种作主体。业力一日存在，宇宙人生的现象也就一日相续不断，但是业力有好、坏、善、恶的分别，因而现象也有升、沉、高、下的不同，从这上面见出有"轮回"（流转的另一种意义）的一回事。在婆罗门一系的学说里，本来要求个人"我"的解脱，并且从轮回得解脱，所以非破坏业力不可。[1]祭言这样的学说，对于后来各家的思想发生很大的影响。

[1] 宇井伯寿著《印度哲学史》（岩波本），42—43页。

佛家谈“行”，也是着重在人生的相续一方面，自然就同从前的业力学说联系起来，并还进一层从人们心理现象里找到根据，以为按实行同业的本质，不外乎心法“思”。大乘家发挥此说，将业力看做思的势力遗存，成为习惯而支配后来的行动。[1]小乘家更把这种力量当作有实质的色法（无表色），而作比较机械的看法。[2]不过佛家的业力说和婆罗门学系不同。婆罗门系用业力解释轮回，离不开个人的主体，这无异说有灵魂；佛家恰恰相反，他们采取业力说，乃用来证明“无我”，既没有个人的自体，当然也谈不上灵魂。平常任何一个人的身心结合，生命绵延，一概是业力使之，而离开了相依相待所谓缘起的现象而外，再没有独立存在能够作主持，指使的。[3]至于人生一期数十年，由于心理作用的发展，其间自有一种意识联系前后，构成浑如一体的感觉，而发生了“自我”认识，这正是佛家所谓“我见”。业力感召的主要一环，也正属于同我见相应的意识。这种意识还有反作用，并非一任业感，随其漂泊。[4]由这一点，苦集等评价就不至无所系属，而一期人生也具备相当的意义，不即等于偶然。再从轮回方面说，佛家初意，侧重于道德的责任感。对自，则觉悟到人生的可贵，不使空过，而一切行为都对自身将来有责，绝非一死可以了之，这是轮回上自感的意义。对他，则觉悟到生存的相依，互生影响，而个人行为应

---

❶ 唐译《大乘成业论》。

❷ 唐译《俱舍论》卷十三“分别业品第四之一”。

❸ 同上论卷三十“破执我品”末段。

❹ 这是指“藏识”为欣涅槃的原因而言，参照宋译《胜鬘师子吼经》第十四段“说自性清净心密意”。

对全体负责，将来业力相酬，无异身受，这又是轮回上共感的意义。再就自身受到他人的影响而言，则过去人的作为会与当前人生相连贯，而现在所作无异继续古人业绩迈进，责任所在，更不容辞，这又是轮回上类感的意义。要是从这些意义去体会，佛家轮回的说法就不能混同有灵魂的因果报应之谈。这只要看，初期大乘中般若一类的思想，说到菩萨修行时间的久远，范围的广阔，即有"似我"的议论，也是结合一切个体在人生的全部过程里所有的成就，以他为自地构成一"大我"而言（这如《金刚经》说证道时所得大身）。❶在这里，自业和共业，自利和利他，均得着统一的看法，不能用狭隘的、庸俗的灵魂一类的有我思想去解释的。后期大乘瑜伽学系有"阿赖耶识"的思想，似乎更与实体我执相近，实则它的建立，也多少含有"对治""为人"等悉檀用意，而在《楞伽经》，就说它是可以用"空""无相"等范畴来替代着说的，由此也不能拘泥。❷最后，说到业感缘起里业的善恶分别，随顺世俗，才以此世后世的损益来做标准；要是归结于胜义，那末，这应该与人生转变向上一致，由烦恼的嚣动趋于寂静，由烦恼的杂染趋于纯净，那一切行为才谓之善。

从这里就见得十二有支上所表示人生另一方面的实相，可说是主要的实相，所谓"苦灭"，或单独说"灭"。苦集两种判断无非为"灭"作准备，作依据。所以佛说缘起的定式，不仅是"彼有故此有，彼生故此生"两句，另外还有"彼无故此无，彼灭故此灭"两句。由前两句作前提，才得着后两句的结论。在释迦佛

❶ 隋译《金刚能断经论》卷下"为人证道"一段。

❷ 宋译《楞伽经》卷二"如来藏"段。

成道后游行教化所说的义理，当时受教者总结它成为一偈（后世称它做法身舍利偈，可说无异是被重视为佛的本质）。那偈文就说："若法从因生，如来说是因；若法从因灭，大沙门亦说"。❶这便是生灭并举的。如此依着十二有支的次第来说苦灭的实相，是"生灭而老死灭"，一直推上去，到"无明灭而行灭"为止。要是拣重点来说，有支的后半爱取灭，前半无明灭，也就全体消除了，这算是根本解决的办法。因此，佛的教人，常常说"心解脱""慧解脱"，即是对爱和无明摆脱束缚而言。又常说他自己能胜一切，能知一切，这也是就断爱和断无明而言；能断爱，自不为一切所制伏，能断无明自不为一切所迷惑了。于此需要说明的，灭"苦"，关涉人生的全程，果然全灭了，岂非人生也随着取消？据我们理会，佛说人生的转变是含着"本质不同"的意义，联系到身心形式也应有所不同。后世就这一点说有"变易生死""变化身"等，无非表示苦灭以后的人生因为本质改变，形式亦异乎寻常而已。但从身心的自然现象依旧相续这一点看，也可说，寻常的人生改变了意义就不成为原来的"有支"。譬如有支里的生和老死，是连着爱、取、有而来，现在爱、取、有的意义没有了，尽管现象迁流，刹那不住，但不再是原来的生死了。依着佛家根本的主张，灭法即涅槃，是现法所得，要现在能够证知，能够游履，那末，自然的人生现象虽还存在，而依着它的趋向不同，运用不同，从前受着自然规则的拘束压迫，而现在能够依据必然得其自由，这就可说是"无住涅槃"，而不单纯是生死了。❷由此，又在有支现象上见

❶ 隋译《佛本行经》卷四十八"舍利目连因缘品"下。

❷ 山口益译、安慧造《中边分别论释疏》第四"对治修习品"末颂

出人生的“道”的实相。道是灭苦的因，正对集而言。集的中心在行，在业，道亦复如是。佛常说道是八正道，即从身口意三方面组织起来，即是身口意三行能得其当为的正向的。这样的身口意行是正业、正语、正思维，合拢来为正向的生活即是正命。再加以辅助的正见、正勤、正念、正定，成为八正道。这些同业的有力，有因果酬应一样，也有它们的势力，可以发展人生趋向苦灭。这就是在涅槃的全部过程中，有其价值，而成为一种实相的。以上大略解说了业感缘起和四谛实相。

二

第二种受用缘起，如上文所解，它是在业感缘起的基础上，从认识方面着眼于主客观交织而成的人生现象，分析得其因果规律来立说的。作这一缘起内容的一切，用佛家的术语表示，是“蕴”“界”“处”三科——万事万物的三类概括区分。五蕴最简略，十八界最详细，十二处酌中。但便于说明这一缘起的特征的，还算五蕴。五蕴开头色蕴是客观一边，最后识蕴是主观一边，两边交涉发生作用是中间受、想、行三蕴。因为识和色的接触用感觉作它的原始形式，感觉发生以后，不管程度的浅深，范围的宽窄，必定从受到想，从想到行，顺次开展。受是领受或领纳，它将客观所生的印象结合主观，依着生活上的要求，自然有了苦、乐、或者不苦不乐的中庸感受，而区别出喜欢或嫌恶，这就决定了其后心思、行为的趋向，也可以说人们的一切心思行为总离不开受的指

释，298—299 页。

导，所以这一类现象可以归于受用缘起之内。[1]要是用四缘的说法来划分，这缘起的重点是放在所缘缘和等无间缘两种上面的。客观的境色对于主观心识能限制它缘虑的范围，并还要求它缘虑的生起，由此境界所缘又是缘，而成了所缘缘。[2]其次，主观思惟分别的开展，它前前后后的种类、分量都相互关联着，前行的心思大体规定了后起的种类，这是相称的均等即平等。而它们中间如果别无障碍，那末，前前引导着后后就一贯而下不会中断，这是无间，由此构成因果关系为等无间缘。[3]合拢所缘和等无间两类因果来看，可见在这中间不单纯是客观片面地影响于主观，由于主观的无间的开展，也逐渐发生反作用于客观。像从受到行都随着好恶的心理支配了行为，实际动作就会变革了对象。所以这些因缘所得的结果，不仅是增上的，并还是士用的。[4]从这一点又通得到业感缘起。现在变革了的客观作为当来所缘缘的准备，而现在的所缘缘系属从前行为所改变了的客观。这主客中间的关系即是业感。而从人生的意义上讲，人们当前所处的环境无异自业、共业预先做好了的安排，随着道德感的发达，人们对于以后的境遇安排各自有其道德的责任，不容苟安于现成而不求其变革，所以认清受用缘起的法则，是有积极的意义的。

其次，从十二处、十八界的现象上可更深一层了解到受用的实

---

❶ 山口益译、安慧造《中边分别论释疏》第一“相品”第十颂“第二有受用”句释文，54页。

❷ 净译《观所缘论释》第六颂释文。

❸ 唐译《杂集论》卷五释等无间缘段。

❹ 唐译《瑜伽师地论》卷五，“有寻有伺等三地”，十因四缘五果段。

际。“处”就发生受用的门户一义而言，有了主观“根”的方面和客观“尘”的方面，门户打开，就会发生受用的交涉。也像平常人事的接触一般，依着印度的风俗，首先见面，其次问讯，再次受沐浴涂香，再次受上味饮食，跟着受卧具侍奉，最后才来谈问题，由这样的次第安立了眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，相应地各别摄取它们的境界，成为色、声、香、味、触、法的六尘。这些根尘交涉随着好恶的反应很自然地会发展至于摄取客观的一切来丰富自己的生活。[1]受用在这里便具备消化、滋养的意义，所以从前译家也翻它作“食”字来表现如此内容。[2]另外，“界”就做受用性质不变的根据的经验而言。必须先有了能受用、所受用以及受用自体的种种旧经验，而后继续起的受用才保持它本质的一贯性。[3]从“蕴”“处”“界”这些现象上，我们可以明了受用缘起是以能取（即能受用）所取（即所受用）为根本，而在它后面有个人的我执支持着，又是不待深论的。[4]

就受用缘起的现象谈实相，是用认识的究竟处“绝对的真”来作标准的。当支持着能所取的自我执著还没有破除的时候，认识为偏私的见解所蔽，自然无从体认到此。那时所见得的只是“虚妄”，或者用譬喻说它如幻化一般。这并非否认那些对象的存在，更非轻视它们切实支配着人生的功能，不过说明它们的生起、增长、

❶ 唐译《杂集论》卷二，释蕴等次第段。

❷ 唐译《大乘庄严经论》卷三，说诸佛三身段。

❸ 唐译《杂集论》卷一，释何因界唯十八段。

❹ 同论卷三，广分别能取所取段。

变化纯在因缘，诳惑耳目，好像是一成不变[1]，而实际在人生的意义上随时可以改观，并还需得予以变革的。小乘佛家因为过分重视经验的缘故，一部分偏向地将这能取所取的一切当作实在[2]。他们虽然也藉此冲淡了对于人我的拗执，可是却换上个法我的僻见，因之在这方面所理会的真实是不够的，惟有大乘学者才给以正确的解释。

有关人生受用的现象在认识范围以内的，何止千差万别。要说它们的实相，相当于一般所谓事物的“自相”或“别相”，也应有千万种的不同。但照大乘学者的看法，由圆满的智慧所得最高的认识对于一切自相是无不了然的。在《法华经》里就曾用诸佛的智慧境界来作说明，以为只有佛和佛才能得着诸法的究竟相。译师鸠摩罗什参照了龙树著作的见解，分析这种实相的内容，具备了体、性、力、用、因、缘、果、报、本、末的十个方面。[3]由此可见这里所说诸法各自的实相还不能认为纯粹客观存在的区别，只是通过一种共同的实相认识来了解一切事物对于人生实际的各别意义而已。共同实相又系怎样的呢？这就是佛家常常说到的诸法无有自性的“空”，或者更切实些说为“空性”。从原始佛学以来，通用三大纲领来作这空性的分析、说明，所谓“诸行无常，诸法无我，涅槃清净”。中国译家因为这些义理即是佛学同其他学说异流的分水岭，无异于公司文件里所用的印鉴，便称呼它们为“三法

❶ 宋译《楞伽经》卷二，惑乱有无段。秦译《中论》卷二，“观行品”释第十二颂虚诳妄取段。

❷ 秦译《成实论》卷二，十论中各品。

❸ 本田义英著《佛典，内相和外相》第十二篇，关于“十如”的疑义。

印”。[1]据三法印而谈，一切正确认识的基本体会应该是缘起现象的变化不停。现象的变化随着因缘起伏，像流水、像灯焰似的无一息间断，这样构成的无常也可说是必然趋势，所以“灭不待因”。[2]在无常的现象上要寻求主观客观常一自在的实体，自然是矛盾、不可能。同时那些的本身都用同类分子的和合或者异类分子的和集来构成整体的印象显现在认识上，略加分析便可了然它们的空虚无主，而有了“无我”的经验。再进一层，由于我执的逐渐稀薄以至于根绝，所有烦嚣扰动的心理，使人生走向痛苦不宁的行为，都跟着变化了，消失了，终归于寂静。这不是说人生活动的停止，而是重新建立起整然的秩序，由此才会有顺理成章的一切行为；最后完成空性体认，达到完全清净的地步。这正属佛家理想的究竟处，所谓涅槃的证得，涅槃的游履，必须现前就可以做到的。[3]

受用缘起的一切现象在空性的基础上才显现出它们的实相，这始终有待于智慧的体会、领悟，也便是一切实相都存在比较平常更加殊胜的心思认识中，算是胜慧的境义，所以称做“胜义谛”。胜义认识的前后以及它过程里，同一般认识的联系或者自他认识的交涉，又须有沟通的途径，这是另外一种实相所谓“世俗谛”。它在胜义认识的前后，性质当然不同，不过总和胜义被相提并论着而当作“二谛”。如果切实些来分析，会看得出几重世俗并

❶ 宇井伯寿著《佛教思想研究》，3—8页。

❷ 唐译《显扬圣教论》卷十四，“成无常品”。

❸ 宇井伯寿著《印度哲学研究》第二卷，229—258页。

几重胜义，像唐人编译的作品里就有四真四俗的组织。[1]那中间虽也有些可以商量的地方，但对于应用解释是极有意义的。现在泛泛地说，不管认识胜义之前、之后，世俗同胜义的关系完全建立在运用概念的解释上。概念从语言说是“名”，从心思说是“想”，只要能正确地运用名想，同胜义配合着，作为沟通自他前后理解的一条道路，便足以成为真实，得名为“谛”。证得胜义以前应用世俗谛，为的是由俗入真，《大般若经》里时常提到这一层说“不坏假名而说实相”，《杂阿含经》也说及“佛不与世间诤”，这里所谓世间，应该同胜义相顺相成，也像有些论书里的“世间极成真实”“道理极成真实”。[2]不过要附加说明，这样的世俗谛只算阶梯，不可视为究竟，后来学者也区别它为“覆俗”，即是说意有所蔽的。[3]至于证得胜义以后一样有世俗谛，却属于由真化俗，《大般若经》说它“不动真际安立假名”，意指显示实相可以做自他理解的联系，还不单纯是解释而已。它随顺着世间所理解的种种概念而有所设施、安立，于无方便中作方便，无差别中为差别，这样发展概念成更高的范畴。[4]由此在真俗二谛互相交涉的一段很长的过程里，依照受用缘起现象逐渐的转变，或者因我执的渐减而受用的意味不同，其间由俗而真，由真而俗，逐步提高，趋向究竟，情形是一再反复而相当复杂。并非仅仅停止在真俗对立的一种状态便了的。

---

❶ 唐译《成唯识论》卷九，解世俗胜义段。

❷ 唐译《辨中边论》卷二，“辨真实品”释世间极成等一段。

❸ 义净著《南海寄归内法传》卷四，“西方学法”章。

❹ 唐译《大乘广百论释论》卷十，释虚妄分别缚段。

三

第三种分别自性缘起是印度佛家最后发展的缘起学说。这里说最后，是因为从此以去，佛家逐渐吸取神秘思想，便失掉它的纯粹性，而终至面目全非了。分别自性缘起可看做受用缘起进一步扩大范围，涉及整个宇宙人生，要从那上面求得因果转变的法则来立说的。本来人生的彻底变革必须就全人类着眼，不能不扩大到这样的范围，但所谓自性仍旧是人们认识上的事物各别现象，而它的具体内容用五位百法来分类也可以概括无遗。[1]这样的自性区别的构成，全靠名想即概念的理解，也就是它们自性认识通过了名想才各各区分的。名想不限于言说，心理上所有表象、观念，都包括在内，即不会言说的幼稚思想里同样有它相类的作用。不过名想的认识一度发生以后，通常有它的余势遗留痕迹在心理上，作为再次认识的依据，这无异乎再次认识即从这样势力重新发现出来。如此作用，平常谓之“习气”或“熏习”，而就其能发生再认识的一点说，可以称做“功能”或“种子”。还有这种习气在遗留的中间，受着其他名想理解的影响，会不自觉地演变、发展，而增加它的力量，到达一定程度便有再发现的趋势，这种过程叫做“转变差别”，就是不同的转变。[2]以上所解不用说是侧重在主观心理方面，并且特别注意到前后认识的一致乃至自他认识的统一等等的依据所在，也可说是有关认识的社会性的。

有一部分大乘学者解释熏习同意识的关系，很重视熏习势力

❶ 义忠著《百法明门论疏》卷上。

❷ 唐译《唯识二十论》识从自种生颂释文。

的如何保存，于是就人们所有人格统一的意识状态，用世间库藏的贮存方式来理会意识上面的熏习，不过以为是无形的作用并没有痕迹可寻的。[1]又有强调认识上表象的意义的，便说认识所得的只有表象，甚至说表象只是意识本身的投影，不必有客观的实在。这些都属于“唯识”的学说。“唯识”一名词原语为“毗若南补底”（Vijñāpti）指的是意识有所表白的状态。[2]很容易引申出极端的解释，需得好好地加以辨别。至于从有关唯识的分别自性缘起现象上体认实相，依然要看表象是否同本质相符以及本质自身存在的价值如何等等问题而决定，内容错综，便结构成为“三性”。

概括地说，在人们正确的认识还未完全圆满的阶段里，随处有关于人我执的偏私，又有关于法我执的僻见，对于事物所得的价值判断离不开周遍计度，或者说只有周遍计度，而它用为主要依据的不外名想，所以也可说所得的是从名想构画成功的自相。这不能表白对象的本质，而积习成性，反在本质上加了一重虚妄的蔽障，因此谓之“遍计性”。依据遍计分别指导行为，既不符合实际，因而招致苦痛、颠倒，始终局限于业感缘起的苦集、受用缘起的二取虚妄的范围。假使对这一层有了觉悟，藉着对治的途径作有意识的矫正，那末，逐渐减轻了乃至灭绝了有关人法的执著，就不再落于名想虚构的窠臼，而会得着对象本质的认识了。这正对执著的根源来说，首先体会到的是事物生起藉待因缘，并非原有整体自然出生的。在因缘相续的中间，虽然各别现象保持着比较固定的形式，但不能即作决定的看法以为绝无变化，由此得着现

---

[1] 唐译《摄大乘论本》卷一，安立此相段。

[2] 荻原云来《二十颂成唯史论和译》附注。

象的一种评价，所谓“依他性”，即是没有自体的性质。它和名想无必然联系的关系，有时超脱了名想分别才更亲切地理解到它的实在，所以也称做“离言自性”。就由这样的理解习惯了，确定了，在认识上对象本质的显露便同人生的正向相一致，它的实相是由苦集而灭道，由二取而无取，这些从杂染到清净，逐渐在转变着，是要通过实践而建立增长以至于究竟圆满的，因此称这方面的实相为“圆成性”。三性的实相即以圆成作最高的标准，遍计和依他在染净转变里有相对的实相意义，完全由于能随顺圆成而说。从前学者也有依着三性认识的步骤作了这样的譬喻：如同在黑暗里见着绳子而误认为蛇，这是遍计的评价；明白了是绳，得着依他的评价；再分析绳的本质为麻而了解它的真正性能，才算究竟的圆成评价。❶

综合以上所说三种缘起，从业感到分别自性，也就是从个人生存的体验到全体人生的变革，所有对象的缘起法则可说是大致包括了。又对于实相的认识从部分的苦集到全体的圆成，也可说是范围广阔了。在它们中间始终贯穿着实践的、变革的意义，而这一转变的关键又都见得出在于人生向上的自觉，这是应该特加注意的。

1954年4月28日—5月28日改写稿

（《现代佛教》1954年第5、6期）

---

❶ 唐译《摄大乘论本》卷二，“入所知相分”如何悟入段。同论，无性释，卷六。

观行与转依

——佛学基本问题之三

在这里，我们要谈一些有关佛家实践的原则性的问题。依着大乘佛学的精神，这些原则都应该用来贯串一切行事，范围是非常宽泛的。先说实践的总内容，可以“观行与转依”一命题概括了它。佛家实践全程所经的各阶段，都和智慧分不开来。像它开始的“胜解”，相继的“加行”，一概由智慧来指导、推进，乃至最后究竟的“正觉”也以智慧的圆满为标准。还有，佛学看做行为规范的“八正道”即以对于实相的正确知解（即“正见”）发端，而推广到“四摄”“六度”也以高度的智慧（即“般若”）为终极。这样由智慧构成的见解所谓“观”，便始终和“行”联系着，并称为“观行”。观行的效果在于内而身心，外而事象（在认识上作为对象的事物），从烦恼的杂染趋向离垢的纯净，又从知见的偏蔽趋向悟解的圆明，随着观行开展，提高程度，终至本质上澈底转变，这便是“转依”，它又是和观行密切相关的。所以，现在说“观行与转依”，便可概括了佛家实践的全体内容。

其次，分别地来解释一下。在“观”的一面，最应注意的，是它以“中道”为特征。本来印度佛家的初兴，当时流行着各式各

样的偏见，不容不严格地加以批判，因此佛家的议论、行事，随处都表现着中道精神，到了见解上，尤其显然。[1]所谓中道的“中”，只作“执中”解，并不同于“折中”或“中庸”。这样中道的见解即是“中观”，它以事象的实相做境界，连带着具备辩证的性质。像我们在“缘起与实相”那篇稿子里所讲，各种实相可以“绝对的真”作中心，它的意义具体表现于“三法印”即“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”的上面。与三法印相应的见解，必定着眼于变动的（这和无常相应）、相依的（这和无我相应）、趋净的（这和寂静相应）情况，而体会到一切事象念念起灭不停，同时又互相关联互相影响而非独立孤往，并且那样变化绝不是偶然的，是为着人生的净化、向上，尽管千回百折，总要走上一定的道路。那末，结合了人和事，依照实相，得着正确的认识，自不能再同于世俗的偏见，却从世俗所见相反的两端里，由“不二”法门得其统一，如此构成辩证的性质。这在龙树一系的大乘学说里，表现为“空观”。他们应用“八不”的否定方式，对于内、外、有生、无生的现象也就是自然的、社会的、思惟的一切现象，详细分析，发现它在理解上的矛盾处，再一一予以批判，而得着实相。[2]稍后的无著学系，发展了这样的中观，加以概念认识和实践行为的辩证的统一，更丰富了它的意义。他们区别概念为世俗的（只是世人所公认的），和世俗谛的（并且与实相相随顺的），性质各各不同，所以要拣择运用，配合着克服烦恼和偏见，逐渐达到圆满的认识，同时也净化了行为，这样就有种种真实义，像“世间极成”的、“道

❶ 羽溪了谛著《中道思想·起源》(《宗教研究》，新第二卷第六号)。

❷ 秦译《中论》卷一，“观因缘品”归敬颂释文。

理极成”的、“烦恼障净智所行”的、“所知障净智所行”的等等，自成一类中观境界。[1]最后，他们更用“唯识观”为方便来贯通这一切；藉“唯识”一概念，扫除了各种偏执，再一转折构成完全的中观。[2]

这样，我们可以说佛家的中观是辩证的，因为它一方面能够如实地了解事象，而事象实际必然是辩证的开展，这就规定了中观的性质。另一方面，中观的方法着重在把握思惟的辩证规律，而善巧地运用它，克服认识上的各种错误，这尤为构成中观辩证性的重要原因。在佛家看来，正确的思惟是遵循分合比较的途径而始终带着否定的倾向的。如果随顺此一倾向，逐步开展，可以获得更高度、更完全的认识。印度古代吠陀哲学家就有过藉着否定方法解释宇宙最高原理的，不过还偏于抽象、玄想。佛家中观结合着人生实践，觉悟了各种偏私之见——像常、断、有、无等，两两对待，都足以障蔽事象实相而妨碍了人生根本要求——常乐我净的实现。因此，他们要“离四句”“绝百非”，消灭一切偏见，归宿于“无二”。这不仅是体会实相应该如此，并且要解决人生问题也舍此莫由。[3]所以，中观的辩证性是出于思惟和实践上的要求，不容不尔，可以无疑。但是，现在要问的是它是否也用唯物的观点呢，这就不能一概而论。在佛家的思想体系里，可以说并没有纯粹的宇宙观，他们对于宇宙的实体是心是物，很少明确的解释。发展向极端的唯识说，似乎很像多元的客观唯心论了，但克实说，它

❶ 唐译《瑜伽师地论》卷三十六，“菩萨地真实义品”首段。

❷ 唐译《辨中边论》卷一，“辨相品”人无相方便相颂释文。

❸ 凉译《大般涅槃经》卷八，见佛性段。

是一种“唯表象”的意义，限定在认识的实践的前提上立论，并非去谈宇宙的实体。只要看他们对于一切事象所作种种的类别，像“蕴”“界”“处”等，无一不是联系主客观在认识上的关系的，也就可想见一斑了。却是，即因此故，他们的理论里常常含蓄着可向唯心或唯物发展的论点，各家学说既不一致，也很夹杂。大体说来，在缘起说上承认业感缘起为实践的基础，重视“存在”为所缘缘的意义，而又依照“般若”的法空无自性说，平等地看待一切事象的性质，这一类的见解，可说是更接近于唯物的。

再说佛家的“行”，它的全体是用戒、定、慧三学贯串着的。不管形式上是“八正道”或更广而为“三十七道品”，是“四摄”或更广而为“六度”，分析它们的实质，总不出于三学。[1]在三学中间，并还以慧为主体，戒定为方便。小乘佛家对于三学，通用先后次第的看法；到了大乘，戒定都归于慧，三学便一气呵成了。在小乘，戒定还只是机械的、有限性的规范，而大乘讲戒定，很灵活地运用，便不但渗透于一切行为，并且支配着一切行为了。这些优劣点比较[2]，现在不详谈，只就大乘如何灵活用戒定扩大效力的一点，略加解释。

先解“戒”。佛家立戒的用意，为的是对治烦恼，由烦恼寂静而得着清凉，故称“尸罗”（此即戒的原语，有清凉意义）。小乘于此，专用抑制的手段来养成不会发生恶行的习惯。这是正面对付烦恼的办法，必须明显的烦恼起来才会有效。要从积极的方面说，不避烦恼并还有克服烦恼的意义，这样的戒即非小乘所能想

---

❶ 隋慧远《大乘义章》卷十，“三学义”摄相段。

❷ 唐译《摄大乘论本》卷三，“增上戒学分”“增上心学分”“增上慧学分”。

象，但在大乘却正以这些做戒的主题。譬如小乘戒重在解脱生死，推究生死的本源为贪欲，为了断除生死，他们的戒本开宗明义第一章便是戒淫欲。小乘这样狭隘的限制了贪欲的范围，其实贪欲的发展，通过了自私自利的途径的，它的害处比起淫欲来不知要大得若干倍。所以，大乘戒的学处却用"自赞毁他"为第一条。凡是图谋一己的利益，不惜妨碍他人，侵害他人，乃至毁坏他人，都从这一类自私型的贪心发生，而成为斩断一切善行的根本，因此无得异说的要放它在一切戒的开端。由这上面可见小乘戒只就自身着想，而大乘戒则是联系着自他全体的。再进一层，将这条戒连到慧的成就上说，还有其更重要的意义。人们对于人生实践的真知灼见，决非由少数人的悟解便能获得完全，而必须依赖大众智慧的积累，所以虚心地向他人吸取经验，逐渐扩充，逐渐深厚，才会达到完全的地步。那末，破除一己的成见，以为吸收他人智慧准备自是要着，而"自赞毁他"的恶习就非最先消灭不可了。由此可见这条是一直贯串到智慧上去的。所有大乘的戒律大都含着这种意义，我们用菩萨藏教授法门中菩萨正行对照着看，便可以明了。[1]另外，小乘戒有"止持""作持"两类，似乎不全是消极的，然而所谓作持的"作"，只限于集团生活中所行的规则、仪式等等，并以彼此不相妨碍为主，对于真正的积极意义还不尽相符。大乘戒则不然，它对四摄、六度等当为的各种行动，都从精神上有扼要的启发、开导。例如有关布施一度的戒，从"不念三宝"这个微细处引起，用意在于除去妨害布施的根本障碍。假如有人对着三宝那样善法境界一念之微都不肯舍，他怎还谈得到

❶ 《宝积经瑜伽释》（内学院编刻本），1—15 页。

为了众生将血肉骨髓一切布施呢？这些地方，注重精神结构，最为大乘戒的特色，其详可从瑜伽菩萨戒学处逐条去体会。[1]

再解“定”。小乘拘泥形式，只限于住在一种威仪即静坐的形式，才能集中心思，使成“等持”的状态，所用方法也不外逐渐消灭寻思，防止散乱的一套，范围狭隘，可不待言。大乘就扩大了定的意义，乃至心思随顺实相，不拘动静，都可视为定的一类。所以和定相续的散心，顺理成章也能发挥定力，影响一切行为，这无异是种散禅。无著用七义句解释《金刚经》，就有这种用意[2]，而我国的禅宗通称“般若”为禅，也很受了它的启发。要是从这一方面去了解智慧内容“无分别”的实质，便很容易领会它只是离开不应分别的分别，并非一无所知，更非为了避免寻思活动就无所用心的。[3]

由戒定两种方便所生的智慧，随着实践的进展，通常分作三个步骤：开始是方便的，其次是现观的，最后是究竟的。因为一切观行的目的要把握到事物的实相，使实践和它相应，这样来完成人生向上的理想。在未能切实把握之前，只有用“胜解”作为方便而随顺趣入。胜解即是对于实相的决定理解。它在理论的贯通上，实际的体认上，都须有比较成熟的能力，而后逐渐澄清知解的障蔽，化除情意的偏私，使实相全体显露，终至获得亲切的把握，这就进入现观的阶段。现观取喻于和人对晤一样，中间更

---

❶ 唐译《瑜伽师地论》卷四十、四十一，“菩萨地戒品”菩萨学处及犯处相各段。

❷ 隋译《金刚能断般若经论》卷上总释七义句段。

❸ 唐译《摄大乘论本》卷三，“增上慧学分”首段；又《显扬圣教论》卷十七，“成不思议品”。

无隔阂。因为它有了实相的整个体认，所以也称为通达的阶段。这一阶段只表示前后观行的变质，属于突变，时间是极其短促的。在其前，观行出于理解，其后则纯属实证，以此为界，前后就判然两途了。跟着现观来的是究竟的阶段，其间实相的认识，是在全体的轮廓内仔细地予以充实，仍有进展的意味。相应的实践也就从圆满成就方面，发挥它一分分究竟的作用，这并不能限定到某一点便终止了的。[1]以上所说观行次第，可谓一往之谈，实际也会有轮替的情形。譬如方便的一阶段内，有时似现观，有时又似究竟的，辗转轮进来开展观行。像《华严经》所说实践以十地为标准，而在地前有十信、十住、十行、十回向，各自成一结构，即是发挥此义。另外，有处还说每阶段中间不一定要有明白的层次，仍可用交杂的形式发展，就是每一步骤都能直趋究竟，也能随应进退，绝不可以固执的。这像《楞伽经》所说的[2]，中国的禅宗也采取这样的解释。但是，不管是轮替的或者夹杂的观行，在它们的过程中，终归有三种不同的基本性质，则是毫无可疑的。

最后，略说观行的结果“转依”。这个范畴是在佛学发展的盛期即无著的时代，才用来替代“解脱”的。它更能积极地表示解脱的本质，并说明如何由基本上解决问题。[3]在此以前，佛家注意到定的功效，可以抑制或消灭下地或下一级的烦恼，而生起或增长上地或上一级比较安静的心思，以为这在身心的负担上减轻了粗重感觉而增加了轻安感觉，“依止”转变，就称那样的状态为“转

---

❶ 隋译《金刚能断般若经论》卷上总释七义句段。

❷ 唐译《大乘入楞伽经》卷五，“现证品”重颂。

❸ 唐译《摄大乘论本》卷三，“彼果断分”。

依”。但到了无著引用这一范畴，意义便大有不同。它并不限于身心的转易，又还联系客观事象的变革。要是略加分析，在主观方面，这是注重认识的质变，而用名想或概念的认识来做关键的。名想认识和行为本可有相应的关系，某些名想认识常连带着为某种行为的准备或助力，所以行为的错误常常原于认识的错误，而改变了认识也会间接改变了行为。至于一切名想认识相互间的联系，自成一种系统，又常依着各人生活环境而各有其类型和特点。这在心理方面的基础，可以从它们存在的依止处——佛家谓之“藏识”——去了解。因此，只要藏识上名想习气的染净种类互有消长，自然发生粗重或轻安的不同感受。而由于人生正向是从染趋净的，其间逐渐转变，终至染尽净满，身心面貌突然改观，这样说为“转依”。至于客观事象的一面，不是简单地从名想认识的转移便直接有了改变，却是由认识的不断矫正，事象实相的显现益加了然，这再引起行动，革新事象，使它更和实相随顺地发展。所以，在认识和行为的联系中，主客两面平行的前进，而真正的转依即是由这样的途径完成的（从前也区别主客为“染净依”和“迷悟依”，分别解释，用意大同）。[1]

那末，转依的动因又是什么呢？据我们所理解，佛家并未将主客观各自内在的矛盾一并提到重视地位，而只注意主客观之间的矛盾，看它做推动转依的主要原因。他们关于缘起的理论原来从业感缘起出发，即是说，人们由个别的和共同的行为积习构成环境，作为生活的基础，从而限制了生活的一切。这里存在的因果规律是“业力不可转”，但是业果的实现仍有待各种条件，所以

---

[1] 唐译《成唯识论》卷十，转依义别段。

对于将来可以把握、转变，并还常常要转变的。佛家在这一关键上，肯定了受着环境限制的人生根本要求不绝发生主客观间的矛盾，必须有了对于全人生应尽一定责任的觉悟以后，才发起“善法欲”即是净化人生愿望，来逐渐解决矛盾，而开辟出转依的途径。

1954年6月25日改写稿

（《现代佛教》1954年第7期）

试论中国佛学有关心性的基本思想

大成于隋唐时代的中国佛学，可以天台宗、贤首宗和禅宗的学说为其代表。这几宗的学说虽渊源于印度，但中间经过了融通变化，其基本思想特别是有关心性方面的，仍否和印度佛学完全一样的呢？这是要明了中国佛学的特点所应研究的一个先决问题。

现在试从中印两方佛学传承的经过来谈起。印度佛学在原始的阶段，即为确定实践的依据，提出“心性明净”这一原则性的说法[1]，佛家实践的要求在于解决人生问题。他们首先评价人生是痛苦的，接着推寻其原因和消灭它的方法，以期达到绝对安宁即所谓“解脱”的境界；但他们忽略了构成人生痛苦的社会条件，只偏向内心去追求。他们以为各种烦恼的心理和相随而来的行为即是招致人生痛苦的原因，如果消灭了这些，就会得着解脱。这自然是一种唯心论的看法，但他们由此推论人心之终于能够摆脱烦恼的束缚，足见其自性（本质）不与烦恼同类，当然是清净的了。——这样构成了以明净为心性的思想。

[1] 此说最初见于巴利文本《增一尼柯耶·一法品》第六经，巴利圣典协会校印本第一分册第10页。“心性明净”一语，通常译作“心性本净”。

这一种思想通过印度的部派佛学、大乘佛学等阶段，即逐渐有了发展。特别是大乘佛学将解脱的标准提高到和他们理想中的佛同等的程度，这样，所谓自性清净的人心就或者被看作凡人凭以成佛的质地，而得名为“佛姓”。[1]又或被视同孕育如来（即佛）的胎藏，而得名为“如来藏”；最后还由极端的唯心看法，被认为基层的意识，含藏着发生一切认识和一切行为的潜在能力（所谓“习气”）而得名为“藏识”。随着这些对于人心的不同解释，心性的意义也由原来只从它和烦恼的关系上去作消极的理解的，渐变为从具备成佛的因素方面去作积极的理解。不过，以为人心自性不与烦恼同类的那一基本观点是始终未曾改变的。

如上所说有关心性的思想发展，在中国历代翻译的佛典里也逐一反映了出来。到了南北朝时代，传习这些译典的人还分别成为各种师说。如涅槃师（主张《大涅槃经》的佛性说）、地论师（主张《十地经论》的如来藏说）、摄论师（主张《摄大乘论》的藏识说）、楞伽师（主张《楞伽经》会通如来藏和藏识之说）等等。他们对于心性之在当前是否纯净以及它与一切对象的关系如何等方面，各有不同的看法而立说纷歧。后来北方的佛家有从“禅观”的角度，总结这些异说而自成一套理论的，写出一部《大乘起信论》。此论对各家异说的取舍安排，实际是以元魏译本《楞伽经》为其标准。由于魏译的经存在一些异解甚至是误解，论文也跟着有不少牵强之说。[2]尽管如此，它仍然形成了中国佛学思想的中心

❶ 此语通常写作“佛性”，但原有“族姓”的意义，故以用“姓”字更为恰当。

❷ 参照拙作《＜起信＞与禅》，载《学术月刊》1962年第4期。

结构。

中国佛学有关心性的基本思想即是在这样的经过中构成的。由于中印两方佛学思想的社会根源并不尽同，它们传承立说之间即不期然地会有两种的趋向。其在印度，比较晚出的大乘佛学思想和统治阶级间的关系不甚密切。那时受到尊崇的是婆罗门一系的宗教。佛教只以国家政策的关系未遭排斥，所以其学说思想的根源一部分还是属于平民方面的。在它们的唯心理论里，仍然会出现“转依”[1]一类的概念，隐含着要求变革现实社会的意味，即多少反映了平民对于现实社会之不满。这样的理论在当时印度异常庞杂的思想界里并不显得突出，自能听其流行。但一传到中国来，因为佛教主要依存于统治阶级，不容其思想对那一阶级的利益要求有所妨碍，所以就行不通了。这只要看像南朝梁陈之间的译师真谛如实地介绍那种理论随即引起激烈的反对，就可了然。[2]至于其时北朝自元魏以来流行的佛学思想，虽其典据也不出较晚的大乘佛学的范围，但是经过了有意的变通迁就，采取调和的说法，肯定现实的一切（包括社会制度在内）之合理，既无所抵触于统治阶级的利益要求，自然就通行无阻。这样的思想即表现在魏译《楞伽经》的异解之内，而直接为《起信论》所继承发展，不用说，它的面目已是和印度佛学异样的了。

---

❶ “转依”是晚出大乘佛学用来代替“解脱”这一概念的。它的意义说，从根本上（即所依上）着眼，来消灭掉由错误认识所构成的一切对象，而另建立起由正确认识构成的一切。

❷ 见道宣《续高僧传》卷一“拘那罗陀传”。传中说反对者批评真谛译介的学说是“言乖治术，有蔽国风，不隶诸华，可流荒服”；因此，其说在陈代始终未得流行。

现在即从《起信论》所说，可以了解中国佛学有关心性的基本思想是：人心为万有的本源。此即所谓“真心”。它的自性“智慧光明”遍照一切，而又“真实识知”，得称“本觉”。此心在凡夫的地位虽然为妄念（烦恼）所蔽障，但觉性自存。妄念一息，就会恢复它本来的面目。这样，在实践上也只要用返本还源的方法，而谈不到实质上的变革——这当然是与其肯定一切现实价值的思想相调和的。

也就从上面所说，可以辨别中国佛学有关心性的思想和印度佛学的根本分歧之点。印度佛学对于心性明净的理解是侧重于心性之不与烦恼同类。它以为烦恼的性质嚣动不安，乃是偶然发生的，与心性不相顺的，因此形容心性为寂灭、寂静的。这一种说法可称为“性寂”之说。[1]中国佛学用本觉的意义来理解心性明净，则可称为“性觉”之说。从性寂上说人心明净，只就其“可能的”“当然的”方面而言；至于从性觉上说来，则等同“现实的”“已然的”一般。这一切都是中印佛学有关心性的思想所有的重要区别。

隋唐时代先后成立的佛学派别，如天台宗、贤首宗、禅宗等，它们相互之间，在指导实践的禅观上，或在评论佛说的判教上，原有不少的联系，因而它们关于心性的基本思想自然也有共同之点，都采用了性觉说。这一事实，中唐时代的贤首宗学者宗密（780—841）就曾很清楚地看了出来。他尝用《起信论》之说为总纲，刊定了当时所有的三种禅法和三种教说的地位，并批评了它们的短长。他明白指出禅法中“息妄修心宗”（此即禅宗中的北宗）、

---

[1] 性寂一语，在汉译的佛典里通常作“自性涅槃”。“涅槃”的意译即是寂灭、寂静。

“直显心性宗”（此即禅宗中的南宗）和教说中“显示真心即性教”（此即台、贤二宗所遵之教）这些足以代表中国佛学的，一讲到心性来，莫不贯穿着《起信论》中所表现的性觉思想。[1]

另外，宗密还以三教中的“密意破相显性教”（此即三论宗所遵的教说，可以代表印度佛学）为空宗，“显示真心即性教”为性宗，而对两宗作了异同的比较。他举出两宗的异点凡有十种，其中最重要的两种是，两宗所说心性的名目不同，所说性字的意义也不同。空宗之说心性只是空寂，性宗所说则“不但空寂，而乃自然常知”。又空宗“以诸法无性为性”，性宗则“以灵明常住不空之体为性”。[2]这些话是说，空宗将心性看成和一般法性同样，只有空寂的意义，而未能表示其特点。性宗则不然，它区别了心性和法性的不同，即心性是有知的、本觉的，而法性则无知、不觉。故空性两宗同说心性，而意义各别。这一解析无异于上文谈到的性寂和性觉之分，也可用来说明中印佛学有关心性的思想异点之所在。

性觉的思想虽然大成于中国佛家，但他们常引经据典说成是印度佛学所已有。这中间也由于翻译的佛典在文字上原有含糊的地方，以致他们会随便地引来应用。就如宗密，他以为人心的本觉即是佛的智慧，引用了《华严经·出现品》的一段经文作证。骤然一看那段经文说“无一众生而不具有佛的智慧，但以妄想执著而不证得”，好像真可以证成宗密之说。[3]但仔细一研究，经文的

---

[1] 见宗密《禅源诸诠集都序》卷上之二。

[2] 见宗密《禅源诸诠集都序》卷下之一。

[3] 见宗密《禅源诸诠集都序》卷上之二。

翻译上就有问题，它的原意并不如宗密所理解的那样。《华严经》梵本的绝大部分连同《出现品》在内早已散失了，不过宗密所引的一段现存于《究竟一乘宝性论》梵本引文之中，并还有西藏文的翻译。[1]从梵本和其藏译来看，那段经文只说佛的智慧随处会有，即无一众生不能证得到它，因为众生的心量正与佛智相等的原故。这自然说的是众生有证得佛智之可能，并非就已具备了佛智。汉文经典中那样的译法，意义很为含糊，宗密受了《起信论》思想的影响，先有真心本觉等成见，也就不加推敲而随便引来自成其说了。

此外，中国佛学中的性觉说构成以后，即在几个方面有其发展。其一，有些佛家将本觉的心夸大为圆满妙明的圆觉，撰出一些假托为翻译的书如《楞严经》《圆觉经》等发挥其说。他们还对于《起信论》中没有说得清楚的“如何从本觉的心发生一切世间现象”这一问题作了补充的解释。在《楞严经》里即模仿印度通俗的世界构成说，以为由内心扰乱发生尘垢，次第构成虚空、风轮、金轮、水轮等等，终于有了山河大地的世界。[2]这样的说法自然是无稽之谈，但从前的佛家深信不疑，多方阐扬，致使此经成为极其流行之书。

其二，贤首宗的学者从法藏（643—712）开始，即将性觉之说和有关如来藏的经论联系在一起，建立了“如来藏缘起”的理

---

❶ 此段经文的梵文片断见日人宇井伯寿《宝性论研究》，第 327－329 页。其藏文翻译见影印本《西藏大藏经》第二十六卷，49 页第 1 段 5 行以下。

❷ 见《楞严经》卷四，原文是为答复“如来藏清净本然，云何忽生山河大地”的一问题而说。

论。后来还将《楞伽经》《起信论》以及《法界无差别论》等，总判为“如来藏缘起宗”，以与所判印度佛教中的“随相法执宗”（部派佛学）、真空无相宗（大乘佛学中观派），唯识法相宗（大乘佛学瑜伽行派）并列，而视同大乘佛学的最后定论。[1]这种看法，从印度佛学源流来说是有问题的（其详当另题论述）。

其三，性觉说在另一方面的发展，是从心性的本觉推论到心相关的一切法也都带着觉性。这可能是反对将心性等同法性的极端看法，乃将法性也说成心性一样。明白提出此说的，是天台宗学者湛然（711—782）。他在所撰《金刚錍》的短篇论文里，即以此种观点大谈其“无情有性”的主张（无情是说身外无情之物，如草木砾尘等；性是说佛姓），终于成为一类泛神论的思想。

其四，在禅宗方面，自南宗畅行以来，更是围绕着性觉的思想作出种种机用的发挥。像禅师们指点学人所常说的“即心即佛”“本来是佛”“平常心是道”以至说到“一切现成”，无一不要联系性觉思想才能理解其真意。禅宗本来标榜不立文字，但也主张利用教说来为启发（所谓“发明心要”）。在《起信论》《楞严经》《圆觉经》等书流行之后，禅师们即公开地取为典据，故旧传有《楞严》《圆觉》《维摩》为禅门三经之说。其关于心性的思想会和那些经论所说的一致，可不待烦言而解。到了后来，禅宗还因宗密揭出荷泽（神会）的秘传，以“灵知”解人心的本觉，而明言“知之一字，众妙之门”，甚恐其混同知解，而予以反对。这样用心于知解以外，又不期然成为一种神秘主义。

---

[1] 见宗密改订本，法藏《起信论疏》卷一。

总之，在中国佛学里有关心性的基本思想可说是极其重要的一部分，有时还可算是中心的部分，佛学思想通过中国佛学来影响于别家学说的，也常以这部分为其重点。现在辨明它和印度佛学所说不同之处，以见其特征，应该是有一定的意义的。但上文所说仅仅是初步的论究，还有一些问题以时间所限未及谈到，只好等待他日再补充研究了。

（1962年6月6日《光明日报》）

内学院研究工作的总结和计划

本院自 1922 年成立迄今将近三十年，虽然备历艰难，却是始终工作着没有间断。现值我国新时代文化建设的高潮行将到来，我们很兴奋地感觉有应该而且必需的努力。在这里，特地先总结了过去已做好的工作基础，再拟定一些今后应该做的工作计划。

一

本院的创设，是要由学术方面去研究和发扬佛教文化的，当时提出了这样的目标至少做到真实之学和“为人”之学（见《内学》年刊第一辑所载“法相大学部开学讲词”）。因为我国传播的佛学乃经翻译而来，文字上、理解上，种种隔阂，一向是多少走失了原样，必需先把研究资料彻底整理得其真实，才会见到佛学的本来面目。其次，大乘佛学的实践本系积极地利益世间，但传来我国却走上超然自了的途径，要矫正它，必得重行发挥大乘为人的精神。我们的工作，就是朝着这样目标前进的。

我们对于佛学研究资料的整理，是从玄奘一系的译述开始。玄奘的译本最精确，又最进步，但文义艰深，不藉助于当时注疏，仍

是难于理解的。这些著作久已失传，直到日本人编印《续藏经》，大量搜求，方重与世人见面。不过所用底本错落太多了，注解又和本文分别刊行，并且收在整部的藏经里不易购致。我们为了弥补这些缺憾起见，依着玄奘所译的诸大部，分别取材，详校刊版，以便应用。

一、《瑜伽》。这是玄奘为着它冒万险去印度所求得的一部大论。我们把当时玄奘门下两大派的代表注解——基师的《略纂》和道伦的《论记》校刻成书，一共一百三十四卷。（后来在《金藏》里发现《论记》的覆宋本，我们又据以改订刻版一次。）

二、《唯识》。这又是玄奘传来的绝学，经过了基师的天才组织，可算佛学在我国发展得很有异采的一面，因此基师所著的《成唯识论述记》也成了一派正宗之说。我们为要彻底了解它的奥蕴，将基师自作的《演秘》，灵泰的《疏抄》，道邑的《义蕴》，如理的《义演》分别编在《述记》本文下面，校订刻板。又将当时和基师对峙的另一大家圆测的《论疏》佚文，由各书的引用里搜剔出来，编成整部。还有羽翼基、测两家互相批评之作，像慧沼的《了义灯》和太贤的《学记》也一一校刻了。有这些书，便足以窥见唐人难识学说的全貌。刻成的版本，总共二百六十卷。

三、《俱舍》。这是总结小乘佛学的一部聪明著作，玄奘译本更详细订正了以前俱舍宗所传的误解。我们选择了当时认为正统的普光《伦记》，会文刻板，整整有一百卷。

同时，我们又校刻了玄奘的传记——《慈恩传》，和他游历印度的行迹图，还有其他必需参考的典籍，共得四百余卷。这样前后七年，整理并刊刻了近一千卷的研究资料。在这中间，我们更应用梵藏文佛典的比较研究，对于学说源流方面，得了一些重

要的收获。

一、在玄奘所译《瑜伽论》最后二十卷里，发现了所引用全部《杂阿含经本母》——这是连玄奘本人也未尝知道的，因此明白了瑜伽一系学说的真正来源，并连带订正了翻译以后便弄紊乱的《杂阿含经》四十卷的次第（详见《内学》年刊第一期所载《杂阿含经刊定记》）。

二、《瑜伽论》里又引用小品《宝积经》的旧注，我们也发现了它和经文配合的线索，刻成《宝积经瑜伽释》一书。从此看出大乘学说前后的联系，又订正了旧译《宝积经论》的错误。（俄人刚和泰费了半生岁月校印了藏文本《宝积经论》，却不明白它和《瑜伽论》的联系，以致连章句都无法分清。）

三、认清了梵藏本唯识论书的文义自成一系，跟玄奘所传的迥然不同。因而确定了唯识古今说分歧之所在（详见《内学》第三辑所载《安慧二十唯识释抄》绪言），并推见唯识今学护法说的真相（见藏要本《宝生论》篇首《护法说标目》），从此唯识学前后变迁之迹便一目了然。

四、寻出《俱舍论》组织上与南北两方各种毗昙论的关系，判明了小乘毗昙学说的整个系统（见《阿毗昙心论讲记》导言）。

二

我们根据这些整理资料的经验，进一步应用于全体佛典，同时参考取材也扩大范围，得着很多的便利。在一方面，国内各地陆续发现历代大藏经的刻本，我们都参加了整理考订（所得结论见于《宋刻蜀藏异本考》《契丹大藏经考》《金藏雕印考》《宋

元刻碛砂藏序》《明南藏初刻考》)。因而认清藏经版本源流，确定了刻本文字上正否的标准。另一方面，我们又尽量搜罗得国外校印的梵藏文佛典和康藏各种刻板的《西藏大藏经》比较研求，而见到汉文翻译的短长，实有重加证明之必要。关于这一部分的研究，见《内学》第四辑所载《论玄奘译本之特征》《理门论证文》等作，由此我们决定用新方法来选取全藏中要藉，校印一部丛书叫做《藏要》。

《藏要》编校的方法是：

一、校勘文字，一变从来重视高丽本的偏向，而以南宋思溪本为据。遇有疑误之处，尽可能地求得原典根据，方加改正。

二、译文内错落晦涩的地方，择要用原典或异译本来证文，加注。

三、常用的典籍，都依义理起讫分清段落，以便研究，一扫支离破碎的科判旧习。

四、书中重要义理，更用提要体裁作成序文，以助了解。

这样编印的《藏要》，时历十年，共成三辑，七十种书，四百余卷。(此书印行后，有些被日本的佛教大学里采作课本，又有些为印度国际大学用作研究资料。)所用参考的材料，数达三百种以上。

我们原想从此更进一步去彻底整理全藏，刻成比较可信的定本。但这工作太艰巨了，只做到编定目录的阶段。原来历代编纂大藏经都是依据经录机械地堆集上去，内容既杂乱无章，又真伪不辨，现在要谈整理，必须由经录里去寻个端绪。因此我们先校刻了最重要的《开元释教录》，将录中经目和附属部分详细分开，又编成便于检索的号码，并且比勘各种旧录，改正它的错误

二百余处。在《开元录》以后，所出的《续开元录》《续贞元录》等均刻成新版。还有《金藏》里新发现的宋代《祥符录》《景祐录》等残缺孤本，也都节略补正刻了出来。至于历代经录的最后一部《至元法宝勘同录》更应用西藏的译本和西藏经目，详细校订，刻成节本，我们从这些经录订正过的记载，去对照大藏经里所收一千七百种典籍的各别内容，方才一一清楚它们的真实来源。这样删除了好些本非翻译而无意混人或有意伪托的旧籍，然后依照义理的流类，相承的次第，编成一部具有系统的经目——《精刻大藏经目录》。

我们对于佛学资料整理的工作，大概如此。

三

其次，关于佛学实践的研究，我们则从指导的理论着手。佛学各部门的理论略有不同，先分别作了概观，成为《俱舍论序》《般若经序》《瑜伽论序》《唯识抉择谈》《涅槃经序》等专著。这些都是详细剖析每一部门的中心思想，并纵论他对于各方面的关系，以得其实践上的真意。最后再总结为一部佛学通论——《释教》。

以上是佛学横面的研究。同时我们汇萃了汉藏梵文所有的资料，并参酌时人已得的结论，对于佛学纵面的思想源流彻底地作了一番考订。著有《佛传与佛说》《诸家戒本通论》《佛学七宗源流十讲》等，这样刊定了印度各时代佛学的实际地位和它们理论的确诂而建立起学说史的标准。再据以返观我国所传的各说，就很容易发现它们和印度原本的距离。其间更见出有相反的趋势，像

流传很久的《起信论》《楞严经》一类返本归元的思想，都决定是国人错解义理而伪托为佛家之言，我们会毫不容情地予以破斥（见《楞伽与起信》《楞严百伪》等论文）。又由此一贯错误的思想影响到禅宗方面，构成“本觉”异说，我们也都完全揭发它出来（见《禅学考原》）。还有西藏所传显密各宗学说之是非，我们也作了一番全盘的批判（见《西藏佛学原论》《略论西藏佛学之传承》《藏密三书道言》等），这都是为要做到真正佛学的实践，而来扫除一切的障碍。

最后，我们发挥佛学为人的宗旨，采取“师、悲、教、戒”四个字作为院中问学研究两部分学人共同遵守的院训。“师、悲”的意义，着在对于人群社会责任感的启发和保任，详细见于《释师》《释悲》两著。至于“教、戒”的实践，更具体地分做三个阶段：由“自觉”——觉性人生实践的发端，而“转依”——人生变质的改革，而“遍界”——推及于全人类。我们在理论上融会了佛学五种分科根本典籍三十种的要义，构成体系。这全依着玄奘以后印度佛学的趋势，辩证地统一了其前各期思想，而指出他开展的方向（详见《内学五科讲习纲要》和各种讲习笔记）。近六七年来，我们继续在讲习，虽未结束，但对于进一步工作，已算是有了相当的基础。

四

现在来拟定今后工作的计划。我们以为，人类真正的文化是一元的。随着历史的推移，旧有的学说思想契合于真理之处，在人类生活实践当中，一定会被吸收融和，以丰富着永在开展的文

化。就这一点上着眼，佛学对于我国新文化的建设应该有其重要的意义。而且佛学的主旨，本是不满于不平等而痛苦的世间现状，要求根本变质地改革它，这样积极的精神虽时被曲解，却始终未丧失，就又有其助长文化改进的功能。但这些，都必依据真实的佛学才谈得到。我们多少年来，曾经努力廓清佛学思想上重重障蔽，并辨析了现存于我国汉土和西藏乃至印度锡兰的各派学说的性质，以求窥见佛学的真相。有了这种准备，我们想，今后就应当去做下列的工作：

一、用科学的历史观点，重新批判全体佛学并确定其一般价值之所在。

二、注重民族性方面来阐明佛学过去对于我国文化的关系，由引寻出途径，结合当今人民大众所需求的，所了解的，以发挥佛学对新文化建设应有的作用。

三、同时，彻底扫除人民大众间所有关于佛学的错误思想，以减少新文化建设的障碍。

四、与国内外进步的佛学研究相配合，以完成上述的任务。

在这里要涉及友邦苏联的佛学研究说一说。苏联的科学院尝继承沙俄时代开始的编印《佛教文库》（*Bibliotheca Buddhica*）事业，并拟好具体计划，进行系统的研究，而有了佛教文化研究部门。大概因为取材的便利吧，研究进程是仿佛蒙藏寺院的（见文库第二十三种《梵本现观庄严论》导言）。早年出版物中间，就有史撤尔跋兹基（Th.Stcherbatsky）师弟关于因明般若等作品。史氏研究法称因明所成的巨著《佛家逻辑》（*Buddhist Logic*，文库第二十六种共两册）曾经传诵一时。可是他所用的资料不够完全，仍不免有些缺点。像解释比量中不可得因，本应有十二种，却只举

得十一种（见《佛家逻辑》第一册三七一页以下），即其一例，这或者是没有见到研究法称的资料《正理藏论》（*Rigspahi gter*）的缘故（《藏论》第十品明说法称所立不可得因共十二种）。此书当时在苏联是见不着的（见《佛家逻辑》第二册三二三页附注），但在我国却较易搜求，我们便有收藏很好的官版——永乐刻本，并曾参照萨迦派的权威注解——贡庆喇嘛的大疏，详为分析研究。我们待有机会便整理出版，以期对于此学有所裨益。像这一类的工作，我们也都在计划从事的。

1950 年 8 月 20 日修正稿

（《现代佛教》1950年第1期）

佛学研究和支那内学院

我生于1896年，至今渡过了八十五个春秋，毕生之精力几乎全部用于佛学研究。

我中学毕业后进人南京民国大学经济系。学习期间，时常到双塘巷的金陵刻经处去买书。当时全国有好几个刻经处，金陵刻经处是规模最大的。在那里，我结识了主持编辑工作的欧阳竟无先生，经常向他请教，对佛学开始产生了兴趣。不久，民国大学停办，正好欧阳先生在刻经处办起研究部，我便成了第一批进研究部学习的四人之一。此时，我尚无决心以佛学研究为终生职业。一年以后，为谋生计，我自费到日本学习美术。翌年回国，在上海美术专科学校任教务长。1918年，我应欧阳先生的召请，返回刻经处研究部，协助欧阳先生做内学院筹备工作。1922年7月17日支那内学院正式成立，于1952年结束。这所学院以“育通才，宏至教”为主旨，三十年来，讲经宣教，培养了一批佛学研究人才；翻译、编校、刻印了一批佛学典籍，存有经版一万多块；学人著述繁多，其中讲学发明、义理繁富不可具详。在我国为数不多的佛学研究机关中，它规模最大，历时最久，成果赫然。

“支那”这个词是梵语，可译为“神州”。1951年8月，支那

内学院改名为中国内学院。

支那内学院的创办人欧阳先生，名渐，字竟无，江西宜黄人，生于 1871 年（清朝同治十年，农历十月初八日）。其父仲孙公，曾任农部官员，在欧阳十六岁那年去世。欧阳先生自幼苦读，二十岁入泮。他学经史，攻天算，博览曾、胡、程、朱诸家书，后又专治王、陆，以求补救时弊之策。三十四岁那年赴京廷试，南归途中，到南京谒见金陵刻经处创建人，佛学界德高望重的杨仁山老居士，得启示。归故乡办学两年，母病卒，欧阳先生哀痛欲绝，即日起断肉食，绝色欲，杜仕进。不久，赴京师从杨老居士，归心学佛，以求究竟解脱。杨老居士圆寂后，欧阳先生在南京双塘巷的金陵刻经处主持编校工作。为了广弘至教，光大法事，欧阳先生在金陵刻经处设立研究部，1918 年又在研究部办起了支那内学院筹备处。为此，欧阳先生多次外出讲学，筹划资金，经过四年的艰辛创业，支那内学院于南京公园路正式成立。

支那内学院的发展可分为四个时期：

第一期：1922 年—1927 年

内学院开办时，院务分学、事两科，设学务、事务、编校、流通等处。第一期的六年间，注重办学和刊布唐人著述，瑜伽唯识旧义皆自中而出。

当时欧阳先生已颇有声望，他提出法相与唯识两宗本末各殊，不容淆乱，叙刻法相诸论，震动佛学界。至 1918 年又遵杨老居士遗嘱，刻成《瑜伽》后二十卷，其阐明宗义之成就是自奘师以来所罕见的。

1922 年秋，内学院公开讲学，欧阳先生创讲《唯识抉择谈》，学者往来不绝。梁任公曾来此受业，因病中辍。他给欧阳先生写

信说：自怅缘浅，不克久侍，然两旬所受之熏，自信当一生受用不尽。

翌年，设研究部试学班，有如现在的研究生班，用导师制，招收学生十几人，通习法相唯识要典。每两个月开研究会一次，发表研究成果，年终则编印年刊及杂刊。

1925 年秋，研究部改组为问学、研究及法相大学三部，辟第二院，招大学特科学生一班二十人左右，立院训为“师悲教戒”，揭明“在家众可以住持佛学之义，以奠居士道场之基”；同时校刻法相唯识要典，如《瑜伽伦记》《唯识述记》《义演》《钞秘蕴》《俱舍光记》等，都是唐人著述中百卷以上的大部著作。

1927 年夏，二院因进驻军队，特科而停办，第一院规模亦缩小。

第二期：1928 年—1937 年

此十年间除继续刻印普通经典，组织道场之外，集中人力搜集图书，校文叙义，编印《藏要》。前后计印成三辑、五十余种、三百余卷，至少有三百多万字，可谓撷取了全佛藏的精华，是有藏教以来初次大规模的整理。

1932 年，院内立了四信条：为真是真非之所寄；为法事光大；为居士道场；为精神所系。

内学院每年四月、十月开道场大会两次，各地佛教学者云集，讲学布道，交流学问。

其间，欧阳先生专治《涅槃》诸经，穷究竟义。九一八事变后，国难日重，欧阳先生多次著文呼喊救亡，鼓励抗日将士，振奋民气。1937 年夏，欧阳先生集门人讲晚年定论，兼摄儒宗，立涅槃义，以明佛学究竟。

日寇侵入南京后，院舍及图书三十万卷悉付兵燹。

第三期：1938 年—1943 年

1938 年冬，欧阳先生率众迁至四川江津县，在县城东门外租借了十几间平房。内学院的一千多卷经共一万多块版也完好无损地运到了江津县。当时国都内迁，长江运输十分紧张，欧阳先生有个儿子在海军工作，通过他的关系，好不容易弄到了装运经版的船只。后来，四川屡遭轰炸，我们把经版埋在院子里，全部得以保存。

1939 年人日（正月初七，佛教中所谓人的诞日），欧阳先生召集大会，蜀中门者皆集，乃成立蜀院，恢复讲学与刻经的旧规，设流通处与刻经作坊。自后，每年都以人日会友论道。同年，建立院学，分毗昙、戒律、瑜伽、般若、涅槃五科，由言教变迁之实以求观行践证之真。

1940 年，欧阳先生发愿精刻《大藏》以慰为抗日捐躯之忠魂。选目五千余卷，拟以结集之精神，彻夜整理，一洗宋元陋习，昭苏藏经，永为典范，成千百年来未有之大观。这项工作才开始不久，1943 年 2 月 23 日晨 7 时，欧阳先生仙逝。他遵杨老居士嘱咐，三十年间刻成内典二千卷，校勘周详，传播甚广，著作繁多，但多播迁散佚，晚年手订所存者为《竟无内外学》。目录如下：《内院院训释》《大般若经叙》《瑜伽师地论叙》《大涅槃经叙》《俱舍论叙》《藏要经叙》《法相诸论叙》《五分般若读》《心经读》《唯识抉择谈》《唯识研究次第》《内学杂著》《中庸传》《孔学杂著》、诗文、小品、《楞伽疏决》《解节真谛义》《在家必读内典》《经论断章读》《四书读》《论孟课》《毛诗课》《词品》甲、《词品》乙，共二十六种，三十余卷。

自 1922 年至 1943 年 22 年间，在内学院的研究学者前后有二百余人。刻经数如下：在宁刻成一百一十部，一千零五十五卷；入蜀后刻成三十部，五十余卷，皆藏版蜀院。

内学院自成立起即迁出金陵刻经处，两家各自刻经，自成系统，无多少联系。难欧阳先生一身两任——既是金陵刻经处编辑，又是支那内学院院长。欧阳先生去世后，互相更少联系。据我了解，抗战期间，金陵刻经处工作基本停顿，只有少许留守人员保管经版。

第四期：1944 年—1952 年

当时我是内学院教务长，全院同人组织院友会公推我继欧阳先生之后，摄理院务。我的任务是给同学讲课，同时主持校勘、刻写典籍的工作。

1947 年我们作出决定：（一）恢复南京内学院；（二）完成院学并继续精刻《大藏》；（三）光大法事。我们还计划设立各科佛教大学，创兴译场，并沟通世界各地佛教文法等，以广宏正法。但因经济拮据，仅刊印了《大藏》的目录，其他都未能如愿。当时我们将院园辟作菜园，建立半工半读制度，学院规模很小，至 1949 年末计，只有职员八人，工友二人，研究员十一人，其中专任五人。

支那内学院院友众多，有梁任公、梁漱溟、陈铭枢、汤用彤、熊十力、王恩洋、李一平等。

佛教传入我国近两千年，对我国的政治、经济、文化，对整个社会发展的进程都曾发生过深刻的影响，并且佛学典籍汗牛充栋，蕴含丰富的知识和哲理。我在以后的四十余年中，始终把佛学作为一种哲学，作为社会科学系统中不可缺的一门学问进行研究。

我师从欧阳先生约二十年，深受教益。欧阳先生的导师是金陵刻经处的创办人——杨仁山老居士。杨老居士对中国佛教作出了重要的贡献。他年青时代曾在中国驻英国使馆做随员，在英国结识了一个研究梵文的日本留学生南条文雄。以后，南条文雄多次从日本寄给杨老居士在中国已失传的佛学典籍，其中较重要的都由金陵刻经处刻印、保存。杨老居士很提倡相宗，认为是“末法救弊之良药”，相宗的重要典籍正是他从日本找回来的。相宗分析细密，名词繁多，为佛学界和哲学界所重视。章太炎的《齐物论释》一文就是借用佛教相宗的名词来解释哲学的。杨老居士还与英人李提摩太合译《大乘起信论》为英文，并开办过佛教学校。他创办金陵刻经处的功绩也是不可磨灭的。

我后来在内学院任教务长，1943 年，欧阳先生去世后，内学院同人组织院友会，推举我负责内学院工作。我一面开课讲学，一面陆续主持校勘、刻印有关典籍。当时战事紧张，人心不安，听课人不多，而且经费匮乏，内学院规模缩小。我们虽有宏愿，想恢复南京内学院，精刻《大藏》，设立各科佛教大学，创建译场沟通世界各地佛教文化等等，但力不从心，皆未能如愿。

1952 年内学院解散后我返回南京，得到统战部、宗教局领导同志的关心，鼓励我继续从事佛学研究，并由中央有关部门拨来了研究经费。我重新制定了研究计划，决心对佛学主要思想作批判性的研究。1954 年，我在做了大量翻译和资料鉴定工作后，提出了研究课题——“印度大乘佛学发展到晚期一个阶段的中心思想”。后来虽因工作忙，没有达到预期的目的，然而我运用研究的心得体会改写了不少旧稿，陆续发表在《现代佛学》月刊上。

1955 年，斯里兰卡佛教徒为了纪念释迦牟尼佛涅槃二千五百

年，发起编纂英文佛教百科全书，要求各国佛教学会给予支持和合作。我国周恩来总理接受斯里兰卡总理的请托，把撰写有关中国部分的佛教条目的任务交给了中国佛教协会。

中国佛教协会为此成立了中国佛教百科全书编纂委员会，聘请国内佛教学者担任撰述、编辑和英译工作。此书内容分为教史、宗派、人物、经籍、教理、仪轨制度、佛教胜迹、佛教文化、中外佛教文化交流等九类，编写时着重资料性叙述，要求全面性与概括性相结合，并做到言必有据。赵朴初任主编，我任副主编。我写了《唐代佛教》《五代佛教》《宋代佛教》等篇，主要力量用于编辑、审查。最后整理出汉文条目四百余篇，约二百余万言，部分英译稿寄往斯里兰卡。最近，汉文全稿已由中国佛教协会编成《中国佛教》一书，由百科全书出版社分册陆续出版。

50 年代，我曾作为政协委员到北京，受到了毛主席、周总理等党和国家领导人的接见，感受到新中国对佛学研究人员的关心和重视。

我重新开课讲学是在 1961 年。当时我是中国科学院哲学社会科学部委员。受学部委托，开办了一个为期五年的佛学班，带了三个来自北京、上海、内蒙古的学生，开设了“中国佛学”和“印度佛学”两门课程，每周上三次课。这两门课的材料和观点是多年积累、研究而成的。曾参加听课的谈壮飞同志最近整理了我当时的讲课笔记，编成《中国佛学源流略讲》和《印度佛学源流略讲》两本书，已由中华书局出版。

我在《中国佛学源流略讲》一书中的主要观点是，中国佛学来源于印度，而又不同于印度，是吸取了印度学说而构成的一种新说。中国佛学以天台、贤首、禅宗三家为代表，这三家与印度佛

学都有较大的距离。在说清源流的同时，着重从中国佛学体系的产生、发展、衰落等各个阶段中找出规律和依据。

在后一本书中，我根据汉文、藏文的大量文献，勘对巴利文三藏以及现存的有关梵文原典，阐述了印度佛学中的主要学说，勾划了印度佛学一千五百多年的历史发展概况。

“文革”一开始，我们这个佛学班首当其冲，房子被占，人被扫地出门。几十年积存的资料、研究结果毁于一旦，荡然无存。我避乱于江苏省丹阳县家乡的亲戚家中。打倒“四人帮”以后，我又得到了有关部门领导同志的关心，由于病魔缠身，已无握管之力，无法再从事这方面的研究。我寄希望于后来的佛教学者，他们必定能比我们更好地运用批判的观点来从事研究，得到丰硕成果。当然他们也必须阅读、研究大量的原籍，充分掌握第一手资料，打好扎实的基础，方能更上一层楼。我们早年的研究成果可供他们参考。

（《文史资料选辑》第31卷第92辑）

吕澂（1896—1989）：字秋逸，江苏丹阳人；1918年，应欧阳竟无之邀到金陵刻经处，协助筹备“支那内学院”，从此专攻佛学；1943年，欧阳大师逝世后，被推举为继任院长；1961年，受中科院哲学社会科学部委托，开办了一个为期5年的佛学研究班，讲授“印度佛学”和“中国佛学”。

吕澂先生的著作，正式公开出版的主要有：李安整理的《吕澂佛学论著选集》（共5册，山东齐鲁书社，1991年），收集最全；《印度佛学源流略讲》和《中国佛学源流略讲》这两部著作的单行本，流通最广；黄夏年选编的文集《吕澂集》（中国社会科学出版社，1995年）。本次主要选编其唯识学方面的文章，兹作简要说明：

一、内编：直接讨论唯识学的相关经论，共9篇文章。第1篇，刊定《瑜伽师地论》文引《杂阿含经本母》，阐明了大乘瑜伽学与小乘佛学之间的渊源；第2篇，理清唯识学所依经《楞伽经》中的“如来藏”义；第3—7篇，分别解读唯识学根本论典《辩中边论》《显扬圣教论》《庄严经论》《二十唯识论》《三十唯识论》；第8、9两篇，分别讲解大乘瑜伽行派的戒律学和定学。

二、外编：主要从唯识学的视角来研究整体佛学问题，共10篇文章。第1—8篇，讨论的都是佛学中极根本性的问题；最后两篇，乃对“支那内学院”及其本人佛学研究的总结，极具史料价值，建议读者诸君先读这两篇文章。

我思

敢于运用你的理智

崇文书局·我思图书

唯识学丛书

徐梵澄系列著作

尼采自传（德译汉）

薄伽梵歌（梵译汉）

玄理参同（英译汉并疏释）

陆王学述（简体本）

老子臆解（繁体横排本）

薄伽梵歌（印度版影印）

孙波：徐梵澄传（修订版）

经典维新丛书

熊十力：新唯识论（批评本）

马一浮：泰和宜山会语 法数钩玄

汤用彤：汤用彤讲西方哲学

胡　适：说儒

国学到底是什么

阳明心学得失论

禅解儒道丛书

憨山大师：老子道德经解

憨山大师：庄子内篇注

藕益大师：四书藕益解

藕益大师：周易禅解

马 一 浮：老子注

章 太 炎：齐物论释

杨 仁 山：经典发隐

欧阳竟无：孔学杂者

太古丛书

谭嗣同：据乡愿与大盗——仁学

梁启超：国民自新之路——新民说

章太炎：学问与革命——章太炎文选

鲁　迅：解剖我自己——坟 热风

विज्ञप्तिमात्र

探索生命与宇宙的奥秘

唯识学丛书

第一辑（2018年9月）

01 周叔迦　唯识研究
02 唐大圆　唯识方便谈
03 慈　航　成唯识论讲话
04 法　舫　唯识史观及其哲学

第二辑（2019年9月）

05 吕澂唯识论著集
06 王恩洋唯识论著集
07 梅光羲唯识论著集
08 韩清净唯识论著集


ISBN 978-7-5403-5615-6
9 787540 356156 >
定价：78.00元

我思

敢于运用你的理智